ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE

66. BAND 1942 4. HEFT
FRANZ WEGNER-VERLAG · WÜRZBURG

INHALT des 4. Heftes

J. Stufler, Zur Analyse des Glaubensaktes 183
Hugo Rahner, Antenna crucis III: Das Schiff aus Holz 1. 2 196

REZENSIONEN

A. F. Utz, Wesen und Sinn des christlichen Ethos (P. Bolkovac) 228
Volksliturgie und Seelsorge (J. A. Jungmann) 231

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie: Scotus, *Baur, Giacon, Maréchal, Fabro, Planck* 233
Religionswissenschaft und Fundamentaltheologie: *Anwander, Achmad, Sladek, Zumkeller, Georgi, Wuyts, Emrich, Mulert* .. 238
Liturgik: *Schwarz, Winterswyl, Casel, Beil, Debray, Sawicki* 242
Register zum Jahrgang 66 (1942) 244
Literarischer Anzeiger ..... 3. Umschlagseite

Die Zeitschrift für katholische Theologie (ZkTh) erscheint viermal im Jahre. Die vier Hefte bilden einen Band.

Herausgeber und Schriftleiter: Dr. Josef A. Jungmann, Wien I/9, Seitzergasse 3.

Verlag: Franz Wegner, Würzburg, Juliuspromenade 64, Fernruf 2851.

Druck: Fränkische Gesellschaftsdruckerei, GmbH., Würzburg, Echterhaus.

Bezugspreis für den Jahrgang (4 Hefte): RM. 10.— ausschließlich Porto. Die Hefte sind auch einzeln erhältlich. Einzelpreis RM. 2.50.

Anzeigenannahme durch den Verlag, Würzburg, Juliuspromenade 64.

Die Zeitschrift kann durch den Buchhandel oder direkt durch den Verlag Franz Wegner, Würzburg, Juliuspromenade 64, bezogen werden.

Zahlungen sind zu leisten: Bayer. Staatsbank Würzburg, Postscheckkonto Nürnberg 4237, Konto „Deutschland" Nederlandsche Bank N. V. Amsterdam, Postsparkasse Belgrad Nr. 68 295, Postscheckamt Bukarest Nr. 24 916, Postscheckamt Zürich Nr. VIII 27 962, Postsparkasse Budapest Nr. 13 249, Banca Commerciale Italiana — Triest — Nr. 11 - 1538.

Manuskripte und Zuschriften bezüglich des Inhaltes der Zeitschrift und Besprechungsexemplare sind an die Schriftleitung Dr. Jos. A. Jungmann, Wien I/9, Seitzergasse 3, zu richten.

ZUR ANALYSE DES GLAUBENSAKTES

VON JOHANN STUFLER

Das schwierige und viel erörterte Problem der Glaubensanalyse beschäftigt sich mit der Frage: Welches sind die letzten objektiven Gründe, welche unseren Intellekt bewegen, den von Gott geoffenbarten Wahrheiten seine Zustimmung zu geben? Nach dem Vaticanum (Denz. 1789) stimmen wir den geoffenbarten Wahrheiten bei *propter auctoritatem Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest*. In diesem Assens unterscheidet man ein doppeltes Objekt: ein Materialobjekt, nämlich die Wahrheit, die geglaubt wird, und ein Formalobjekt, das zugleich der bestimmende Beweggrund unseres Assenses ist, die Autorität Gottes und seine Offenbarung. Da drängt sich aber die weitere, für die Lösung unseres Problems geradezu grundlegende Frage auf: Ist dieser Beweggrund auch der letzte? Stützt er sich nicht auf andere Beweggründe? Auf welche Gründe hin behaupten wir, daß der allweise und wahrhaftige Gott uns eine Offenbarung gegeben hat? Wer von den theologischen Kontroversen über die Glaubensanalyse noch nichts gehört hat, wird zweifellos darauf die Antwort geben: Ich unterwerfe meinen Verstand der Autorität Gottes, weil ich einerseits durch philosophische Argumente überzeugt bin, daß ein Gott existiert, der als unendlich vollkommenes Wesen weder selbst irren noch andere in Irrtum führen kann, und weil andererseits die apologetischen Beweise mir hinreichende Sicherheit bieten, daß dieser Gott wirklich eine Offenbarung gegeben hat. Es scheint demnach, daß Gottes Autorität und seine Offenbarung zurückgeführt werden muß auf jene Vernunftbeweise, die man in der Theologie Glaubwürdigkeitsgründe *(motiva credibilitatis)* nennt. Wenn dem aber so ist, dann ist das untrügliche Zeugnis Gottes zwar der nächste und unmittelbare Beweggrund unseres Glaubens, aber nicht der letzte und einzige, weil er einer Begründung durch die Glaubwürdigkeitsmotive bedarf.

Doch eine solche Analyse weisen die Theologen fast einmütig ab. Der Glaube, sagen sie, dürfe nur auf dem Felsenfundamente der göttlichen Autorität ruhen, nicht aber auf bloß menschlichen Vernunftgründen. Der Glaube sei ferner eine theologische Tugend, zu deren Wesen es gehöre, daß ihr Formalobjekt nur eine göttliche Vollkommenheit sei. Endlich müsse unser Glaube über alles fest sein; eine solche Festigkeit können ihm aber die Glaubwürdigkeitsmotive nicht geben, da sie nur eine moralische Gewißheit erzeugen.

Mit dieser Forderung, daß die Glaubwürdigkeitsgründe auch nicht einmal als entfernte Beweggründe des Glaubens betrachtet werden dürfen, wurde die Analyse des Glaubens zu einem Problem, das die Theologen selbst als eines der schwierigsten erklären und um dessen Lösung seit dem Zeitalter der Reformation sich die hervorragendsten Geister bemüht haben, ohne jedoch bisher zu einem auch nur annähernd befriedigenden Resultat zu gelangen. Die hauptsächlichsten Lösungsversuche, die bisher unternommen wurden, lassen sich auf fünf Grundtypen zurückführen, die wir

ZUR ANALYSE DES GLAUBENSAKTES

VON JOHANN STUFLER

Das schwierige und viel erörterte Problem der Glaubensanalyse beschäftigt sich mit der Frage: Welches sind die letzten objektiven Gründe, welche unseren Intellekt bewegen, den von Gott geoffenbarten Wahrheiten seine Zustimmung zu geben? Nach dem Vaticanum (Denz. 1789) stimmen wir den geoffenbarten Wahrheiten bei *propter auctoritatem Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest.* In diesem Assens unterscheidet man ein doppeltes Objekt: ein Materialobjekt, nämlich die Wahrheit, die geglaubt wird, und ein Formalobjekt, das zugleich der bestimmende Beweggrund unseres Assenses ist, die Autorität Gottes und seine Offenbarung. Da drängt sich aber die weitere, für die Lösung unseres Problems geradezu grundlegende Frage auf: Ist dieser Beweggrund auch der letzte? Stützt er sich nicht auf andere Beweggründe? Auf welche Gründe hin behaupten wir, daß der allweise und wahrhaftige Gott uns eine Offenbarung gegeben hat? Wer von den theologischen Kontroversen über die Glaubensanalyse noch nichts gehört hat, wird zweifellos darauf die Antwort geben: Ich unterwerfe meinen Verstand der Autorität Gottes, weil ich einerseits durch philosophische Argumente überzeugt bin, daß ein Gott existiert, der als unendlich vollkommenes Wesen weder selbst irren noch andere in Irrtum führen kann, und weil andererseits die apologetischen Beweise mir hinreichende Sicherheit bieten, daß dieser Gott wirklich eine Offenbarung gegeben hat. Es scheint demnach, daß Gottes Autorität und seine Offenbarung zurückgeführt werden muß auf jene Vernunftbeweise, die man in der Theologie Glaubwürdigkeitsgründe *(motiva credibilitatis)* nennt. Wenn dem aber so ist, dann ist das untrügliche Zeugnis Gottes zwar der nächste und unmittelbare Beweggrund unseres Glaubens, aber nicht der letzte und einzige, weil er einer Begründung durch die Glaubwürdigkeitsmotive bedarf.

Doch eine solche Analyse weisen die Theologen fast einmütig ab. Der Glaube, sagen sie, dürfe nur auf dem Felsenfundamente der göttlichen Autorität ruhen, nicht aber auf bloß menschlichen Vernunftgründen. Der Glaube sei ferner eine theologische Tugend, zu deren Wesen es gehöre, daß ihr Formalobjekt nur eine göttliche Vollkommenheit sei. Endlich müsse unser Glaube über alles fest sein; eine solche Festigkeit können ihm aber die Glaubwürdigkeitsmotive nicht geben, da sie nur eine moralische Gewißheit erzeugen.

Mit dieser Forderung, daß die Glaubwürdigkeitsgründe auch nicht einmal als entfernte Beweggründe des Glaubens betrachtet werden dürfen, wurde die Analyse des Glaubens zu einem Problem, das die Theologen selbst als eines der schwierigsten erklären und um dessen Lösung seit dem Zeitalter der Reformation sich die hervorragendsten Geister bemüht haben, ohne jedoch bisher zu einem auch nur annähernd befriedigenden Resultat zu gelangen. Die hauptsächlichsten Lösungsversuche, die bisher unternommen wurden, lassen sich auf fünf Grundtypen zurückführen, die wir

INHALT des 4. Heftes

J. Bindler, Zur Analyse des Glaubensaktes 385
Hugo Rahner, Antenna crucis III: Das Kreuz aus Holz I, 2 404

REZENSIONEN

A. J. Die Worte und Taten des christlichen Lehrers (F. Bolkovac) 439
Verkündigung und Bekenntnis (J. A. Jungmann) 441

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie: Scheler, Bense, Glockner, Marcuse, Fetscher, Plessner 453
Religionswissenschaft und Fundamentaltheologie: Asmussen, Schmaus, Stenzel, Zscharnack, Georgi, Ulrich, Friedrich, Bindorf 458
Liturgie: Schmaus, Klostermann, Casel, Beck, Fehrenz, Schmidt 462
Register zum Jahrgang 68 (1946) 464
Literarische Anzeige ..... 3. Umschlagseite

Die Zeitschrift für Katholische Theologie (ZkTh) erscheint viermal im Jahr. Die vier Hefte bilden einen Band.

Herausgeber und Schriftleiter: Dr. Josef A. Jungmann, Wien IX. Seilergasse 3.

Verlag: Franz Wagner, Würzburg, Juliuspromenade 64. Fernruf 2186.

Druck: Buchdruckerei Gerhardt & Clauß, Gmbh., Würzburg, Edelhofstraße.

Bezugspreis für den Jahrgang (4 Hefte): RM. 16.— zuzüglich Porto. Das Einzelheft wird einzeln zum Preis von RM. 4.80.

Anzeigenannahme durch den Verlag, Würzburg, Juliuspromenade 64.

Die Zeitschrift kann durch den Buchhandel oder direkt durch den Verlag Franz Wagner, Würzburg, Juliuspromenade 64, bezogen werden.

Zahlungen sind zu leisten: Bayer. Staatsbank Würzburg, Postscheckkonto Nürnberg 4257, Konto „Deutschland" Niederländische Bank N. V. Amsterdam, Postscheckkonto Budapest Nr. 68 256, Postscheckamt Bukarest Nr. 58 816, Postscheckamt Zürich Nr. VIII 26 962, Postsparkasse Budapest Nr. 13 218, Banca Commerciale Italiana — Triest — Nr. 13 - 1338.

Manuskripte und Zuschriften redaktioneller Art (Inhalt der Zeitschrift und Besprechungsexemplare) sind an die Schriftleitung Dr. Jos. A. Jungmann, Wien I/9, Seilergasse 3, zu richten.

im folgenden kurz auf ihren Wahrheitsgehalt prüfen wollen. Im zweiten Teil der Untersuchung möge uns gestattet sein, unsere eigene Meinung über die Glaubensanalyse darzulegen.

I.

Die zeitlich erste Theorie, welche sich mit der spekulativen Analyse des Glaubensaktes befaßte, ist die sogenannte Illuminationstheorie. Sie entstand nach G. Englhardt[1] in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Ihre Begründer waren Wilhelm von Auxerre († 1230), Wilhelm von Auvergne († 1249) und Philipp der Kanzler († 1236). Von ihnen übernahm sie dann die Hochscholastik, besonders Alexander von Hales, Albert der Große und Bonaventura. Die Vertreter dieser Theorie huldigen einem Dualismus, indem sie zwei spezifisch verschiedene Arten von Glauben annehmen, eine *fides suasa vel acquisita* und eine *fides vera vel infusa*. Die erste von beiden ist rein natürlich, für das ewige Heil belanglos und stützt sich auf die durch natürliche Vernunfttätigkeit erkannten Glaubwürdigkeitsgründe. Sie kann dem wahren Glauben vorangehen, zu ihm führen und auf ihn irgendwie vorbereiten. Die andere sieht von allen vorausgehenden Vernunfterkenntnissen ab und stützt sich einzig auf die *veritas prima*, insofern sie durch Eingießung oder Einstrahlung des göttlichen Lichtes oder des Glaubenshabitus erfaßt wird. Dieses Licht ist eine der Seele eingepflanzte neue Erkenntniskraft, durch die sie zwar von den geoffenbarten Wahrheiten keine innere Einsicht empfängt, aber dieselben als von Gott geoffenbart unmittelbar erkennt, ähnlich wie der Intellekt die obersten Denkprinzipien ohne weiteren Beweis einsieht. Da es nur ein innerer Antrieb ist, der zur Glaubenszustimmung bereit und geneigt macht, ist zur wirklichen Zustimmung noch die Mitwirkung des von der Gnade unterstützten freien Willens notwendig. Vergleicht man den erworbenen und den eingegossenen Glauben nach ihrer Sicherheit und Festigkeit, so ist diese beim letzteren unvergleichlich größer, weil er im Gegensatz zum ersteren nur Gott zum Beweggrund hat. Allerdings stimmen die Vertreter dieser Theorie über das Wesen und die Funktion des eingegossenen Lichtes nicht in allem überein und äußern sich darüber meist so unklar, daß man keinen genügenden Aufschluß erhält, oder sie verbreiten sich in bilderreichen Darstellungen, die keinen klaren Einblick in ihre Auffassung gewähren.

Was den hl. Thomas betrifft, so ist seine Stellungnahme zu dieser Theorie umstritten. C. g. I, 6 beruft er sich mit großem Nachdruck auf die Glaubwürdigkeitsgründe als sichere Beweise für die Wahrheit des christlichen Glaubens. Andererseits aber finden sich in seinen Werken auch Äußerungen, daß die einfachen Gläubigen durch den Glaubenshabitus instandgesetzt sind, zu unterscheiden, was von Gott geoffenbart sei und was nicht. Aber die Thomistenschule hielt jahrhundertelang an der Illu-

[1] G. Englhardt, Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XXX, 4/6), Münster 1933, S. 166—177; 217—250; 294—311; 344—378. Vgl. A. Lang, Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts (ebd. XXX, 1/2), Münster 1930.

minationstheorie fest, z. B. Capreolus, Cano und Bañez. In neuerer Zeit haben sich mehrere Theologen für diese Glaubensauffassung, die man mit Recht als mystische bezeichnen kann, eingesetzt[2].

Was ist nun von dieser Theorie zu halten, der zufolge der Gläubige, wenn er nach dem Grunde seines Glaubens gefragt wird, sich nicht auf die durch Wunder und Weissagungen gewährleistete Glaubwürdigkeit der äußeren Offenbarung, sondern nur auf die Stimme des *magister interius docens* berufen dürfte? Erstens spricht gegen sie die allgemeine Erfahrung. Man kann, ohne einen Widerspruch fürchten zu müssen, getrost behaupten, daß unter den vielen Millionen Katholiken, die von dieser Theorie noch nichts gehört haben, kein einziger auf die Frage, warum er unerschütterlich die von der Kirche ihm vorgelegten Wahrheiten glaube, antworten wird, er fühle in sich eine auf natürliche Weise unerklärbare innere Erleuchtung, die ihm die Gewißheit gebe, daß diese Wahrheiten von Gott geoffenbart seien. Die Entscheidung darüber, was von Gott geoffenbart und darum zu glauben sei, ist ausschließlich Sache des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes. Auf diese muß der Katholik hören, nicht auf eine innere Stimme, die etwas rein Subjektives ist und daher leicht der Täuschung unterliegt. Wenn der Glaubenshabitus wirklich ein Licht ist, das uns unmittelbar der Offenbarung Gottes gewiß macht, wie läßt sich dann erklären, daß es viele materielle Häretiker gibt, die das in der Taufe empfangene übernatürliche Glaubenslicht noch nicht ausgelöscht haben und gleichwohl das von Gott wirklich Geoffenbarte von dem Nichtgeoffenbarten nicht unterscheiden können? Und wenn auch sie für ihren Irrtum sich auf einen solchen inneren mystischen Antrieb beriefen, wie könnten wir sie widerlegen?

Und was sagt das Lehramt der Kirche zu dieser Theorie? Sie spricht in ihren Lehrentscheidungen zwar von der Notwendigkeit einer *illuminatio et inspiratio Spiritus Sancti* (Denz. 1791), aber daß diese Gnade dazu notwendig sei, um den offenbarenden Gott unmittelbar erfassen zu können, lehrt sie keineswegs. Umgekehrt lehrt aber das Vaticanum, daß es gerade die durch Vernunfttätigkeit erkennbaren Glaubwürdigkeitsmotive sind, die den Gläubigen die größte Sicherheit geben, daß ihr Glaube der wahre ist. DieWunder und Weissagungen sind *divinae revelationis signa certissima* (Denz. 1790). Die von Gott mit wundervollen Merkmalen ausgestattete Kirche ist ein *perpetuum motivum credibilitatis* und gewährt ihren Kindern die Sicherheit, *firmissimo niti fundamento fidem, quam profitentur* (Denz. 1794). Ja, im can. 3 de fide spricht sie sogar das Anathem über jene aus, die behaupten, *revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere.* Damit ist auch das Urteil über die Illuminationstheorie ausgesprochen.

[2] P. Rousselot, Les yeux de la foi: Recherches de science religieuse (Paris 1910) S. 241—259; 444—475; J. Huby, Miracle et lumière de grâce: ebd. (1918) S. 36—77; H. Lang, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens, Augsburg 1928; A. Stolz, Glaubensgnade und Glaubenslicht, Rom 1933. — Eine ähnliche Auffassung vertritt vom phänomenologischen Standpunkt aus K. Adam, Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus², Rottenburg 1923; vgl. hiezu J. Stufler, Der Gewißheitsgrund des göttlichen Glaubens: ZkTh 48 (1924) 1—36.

Eine zweite Theorie wurde besonders in neuerer Zeit von mehreren namhaften Theologen vertreten[3]. Diese geben zu, daß das Formalobjekt des Glaubens, das unfehlbare Zeugnis Gottes, vor dem Glaubensakte aus den Glaubwürdigkeitsmotiven erkannt werden muß. Ist es aber einmal erkannt und unserem Geiste gegenwärtig, dann sehen wir ganz davon ab, durch welche Gründe und auf welchem Wege wir zu dieser Erkenntnis gelangt sind, und stimmen der geoffenbarten Wahrheit einzig wegen des göttlichen Zeugnisses bei mit jener Festigkeit, welche dieses Zeugnis in sich betrachtet und seines unendlichen Wertes wegen verdient. Mit andern Worten: Das Formalobjekt des Glaubens wird zwar vor dem Glaubensakt der Glaubwürdigkeitsgründe wegen bejaht, aber im Glaubensakt selbst wird es nicht mitbejaht und darum scheiden die Glaubwürdigkeitsgründe aus dem Bereich des Formalobjektes aus.

Diese Theorie geht von der Voraussetzung aus, es sei möglich, das Materialobjekt des Glaubens, z. B. die Trinität, zu bejahen, ohne daß in demselben Akte zugleich das Formalobjekt, die Offenbarung Gottes mitbejaht wird. Aber diese Voraussetzung ist unrichtig. Das Geheimnis der Trinität ist, für sich allein betrachtet und isoliert von seiner Verbindung mit dem Formalobjekt, unbejahbar. Es ist nur bejahbar, insofern es als von Gott bezeugt erkannt wird. Sehe ich von dieser Verbindung mit dem göttlichen Zeugnis ab, d. h. bejahe ich nicht auch dieses Zeugnis, dann ist mir jeder Weg zur Erkenntnis des Geheimnisses verschlossen. Die göttliche Offenbarung ist gleichsam das Licht, das uns die Trinität erkennbar macht, wie auch das körperliche Licht uns die Farben sichtbar macht. Wie wir die Farben nicht sehen können, ohne zugleich auch das Licht zu sehen, so können wir auch die geoffenbarten Wahrheiten nicht erkennen, ohne zugleich die göttliche Offenbarung mitzuerkennen und mitzubejahen. Der Glaubensakt ist demnach numerisch nur ein Akt, aber virtuell ist er ein doppelter Akt; denn in ihm bejahen wir das Materialobjekt wegen des Formalobjektes, dieses aber als Grund, weswegen wir das erste bejahen. Beide Objekte bilden zusammen ein einziges Totalobjekt, gleichwie Materie und Form ein einziges physisches Sein bilden. Darum sagt der hl. Thomas: *Ratio cognoscendi est forma rei, inquantum est cognita, quia per eam fit cognitio in actu; unde sicut ex materia et forma est unum esse, ita ratio cognoscendi et res cognita sunt unum cognitum; et propter hoc utriusque, inquantum huiusmodi, est una conitio secundum habitum et secundum actum* (Sent. III d. 14. q. 1 a. 1 sol. 4).

Das Wesen einer theologischen Tugend fordert, daß all ihre Akte direkt und unmittelbar Gott zum Objekt haben. Dies trifft aber beim Glauben nur dann zu, wenn in jedem seiner Akte die Autorität Gottes bejaht wird. Denn die Materialobjekte oder die Wahrheiten, die geglaubt werden, sind häufig etwas Nichtgöttliches, ja sie können sogar etwas Sündhaftes sein, wenn wir z. B. die Verleugnung Petri oder den Verrat des Judas glauben.

Endlich sind alle Glaubensakte, mögen auch die Materialobjekte noch so verschieden sein, dennoch spezifisch gleich. Diese Spezifikation erhalten sie

[3] Als Vertreter dieser Theorie werden von A. Straub, De analysi fidei, Innsbruck 1922, 241—325 angeführt: Frins, Semeria, Chr. Pesch, Billot, Bainvel, Schiffini, Van Noort.

vom Formalobjekt, das immer das gleiche ist. Damit aber dieses den Akt spezifizieren kann, muß es in Verbindung mit dem Materialobjekt bejaht werden, gleichwie auch die physische Form mit der Materie vereint sein muß, um dem Körper das spezifische Sein zu geben.

Als Hauptvertreter einer dritten Theorie wird am meisten Suarez (De fide, disp. 2 u. 3) bezeichnet, dem sich viele andere Theologen anschlossen[4]. Er geht von der Voraussetzung aus, daß das Formalobjekt, da es im Glaubensakt bejaht wird, übernatürlich erkannt sein müsse und daß eine übernatürliche Erkenntnis nur eine Glaubenserkenntnis sein könne. Daraus zieht er den Schluß: Im Glaubensakt wird nicht nur das Materialobjekt wegen des Formalobjektes, sondern auch das Formalobjekt seiner selbst wegen geglaubt. Sooft nämlich Gott *in actu signato* etwas offenbart, offenbart er zugleich *in actu exercito* seine Weisheit, Wahrhaftigkeit und Offenbarung. Darum muß nicht bloß das, was Gott offenbart, auf sein untrügliches Zeugnis hin, sondern auch dieses seiner selbst wegen geglaubt werden. Suarez kann nicht umhin, dies als ein *magnum mysterium* zu bezeichnen.

Allein in Wirklichkeit liegt hier nicht ein Geheimnis vor, sondern ein Widerspruch. Glauben im eigentlichen Sinn heißt etwas für wahr halten auf die Aussage eines andern hin. Darum schließt der Glaube notwendig zwei voneinander real verschiedene Objekte in sich ein: das, was geglaubt wird (Materialobjekt), und die Glaubwürdigkeit und Aussage des Zeugen (Formalobjekt). Das letztere muß früher erkannt sein, weil es das Mittel ist, das zur Erkenntnis des ersteren führt. Müßte also das untrügliche Zeugnis Gottes im Glaubensakt wieder geglaubt werden, so wäre dies nur möglich auf Grund eines früheren göttlichen Zeugnisses; und da dann von jenem früheren Zeugnisse wieder dasselbe gälte, käme man notwendig zu einem *progressus in infinitum*. Um diesem zu entgehen, kam Suarez zu der widerspruchsvollen Behauptung, das Formalobjekt des Glaubens müsse seiner selbst wegen geglaubt werden.

Außerdem beruht diese Theorie auf falschen Voraussetzungen. Es ist nicht wahr, daß Gott bei jeder Offenbarung auch zugleich seine Allwissenheit und Wahrhaftigkeit offenbart. Er offenbart nur das, was seine Worte ausdrücklich sagen und was er uns aus dem Schatze seines Wissens mitteilen will, keineswegs bezeugt er damit immer seine unendliche Weisheit und Wahrhaftigkeit. Ebensowenig offenbart Gott immer zugleich seine Offenbarung selbst. Die Offenbarung ist der Akt des göttlichen Sprechens, nicht aber der Inhalt und Gegenstand desselben.

Der Begründer einer vierten Theorie ist Kardinal Johannes de Lugo[5]. Er sucht auf andere Weise als Suarez den Beweis zu erbringen, daß der Glaube einzig und allein auf Gottes unendliche Weisheit und Wahrhaftigkeit und seine Offenbarung mit Ausschluß aller geschaffenen

[4] Anhänger dieser Richtung sind nach Straub a. a. O. 112—185 schon vor Suarez: Gregor von Valencia und Adam Tanner. An Suarez schlossen sich an Coninck, Platelius, Maurus, Gormaz, Viva, Antoine, Kilber, Wilmers.

[5] Ihm schlossen sich nach Straub a. a. O. 209—222 an: Petrus Hurtado, Ripalda, Haunold, Franzelin, Al. Schmid.

Gründe sich stütze. Diese geschaffenen Gründe fallen nach ihm deswegen weg, weil sowohl die Autorität Gottes als auch seine Offenbarung Wahrheiten sind, die keines weiteren Beweises bedürftig sind, da sie durch bloße Vergleichung der Termini unmittelbar erkannt werden können. Was vorerst die Allwissenheit und Wahrhaftigkeit Gottes betrifft, stellt Lugo den Satz auf: Wenn es einen Gott gibt, der unendlich vollkommen und daher auch höchst weise und wahrhaftig ist, ist alles von ihm Bezeugte unfehlbar wahr. Dieser Satz, sagt er, ist unmittelbar evident. Aber auch die Tatsache der Offenbarung zeigt sich uns unmittelbar mit solcher Klarheit, daß jeder vernünftige Zweifel ausgeschlossen ist. Denn betrachten wir die Lehrverkündigung der Kirche, die durch so viele Wunder bestätigt, durch so viele Martyrer bezeugt, durch so viele heilige und gelehrte Männer anerkannt wurde, drängt sich unwillkürlich und von selbst ohne weitere Beweise der Gedanke auf: das Wort der Kirche ist mittelbar Gottes Wort.

Daß der erste oben angeführte Satz unmittelbar evident ist, kann zugegeben werden. Aber dasselbe gilt in keiner Weise vom zweiten Satz: das Wort der Kirche ist Gottes Wort. Denn dieses Urteil setzt eine Menge anderer Urteile voraus, die erst bewiesen werden müssen. Es muß nämlich zuerst bewiesen werden, daß wirklich Wunder geschehen sind, die alle geschaffenen Kräfte übersteigen, daß diese Wunder zur Bekräftigung der kirchlichen Lehre gewirkt wurden, daß es viele Märtyrer gibt, die für die kirchliche Lehre ihr Leben opferten, daß ihre Standhaftigkeit in den Martern nicht durch natürliche Kräfte erklärt werden kann, daß endlich ein Gott existiert, der unendlich vollkommen und daher auch unendlich weise und wahrhaftig ist.

Außerdem ist die Behauptung Lugos nicht richtig, daß die Äußerungen des kirchlichen Lehramtes eine mittelbare Offenbarung Gottes sind. Der Kirche sind die von Gott geoffenbarten Wahrheiten anvertraut worden, damit sie dieselben bewahre und den Gläubigen unverfälscht vorlege. Aber ihre Äußerungen sind keine Offenbarungen Gottes. Diese Offenbarungen haben mit dem Tode der Apostel aufgehört.

Einen fünften und letzten, allein noch möglichen Versuch, alle geschöpflichen Beweggründe vom Glaubensakt auszuschließen, unternahm Anton Straub[8], indem er die These aufstellte: Das Formalobjekt wird im Glaubensakt zwar bejaht, aber nur als *merus terminus*, d. h. ohne jedes objektive Motiv. Der Glaube ist wesentlich ein freier, sittlicher Akt; deshalb muß vor allem sein Formalobjekt frei bejaht werden. Nun kann aber ein freies Urteil, zu dem der Verstand nicht durch vollkommene Evidenz genötigt wird, auf keine Weise ein objektives Motiv haben. Denn fürs erste reicht ein nichtevidentes Motiv durch sich allein nicht aus, den Verstand zur Zustimmung zu bewegen, sondern es muß noch der Wille hinzukommen. Aber auch mit dem Willen verbunden reicht es nicht aus, weil der Wille die Kraft des Motivs nicht steigern kann. Endlich können das Motiv und der Wille zusammen nicht ein einziges adäquates Motiv bilden, weil beide verschiedenen Ordnungen angehören

[8] Straub a. a. O. 382—384.

und einander nicht ergänzen können. Da also das Motiv immer unzureichend bleibt, wird der Verstand zu einem freien Urteil vom Willen allein ohne Motiv bewegt.

Allein diese Theorie müssen wir ebenso entschieden ablehnen wie die bisher besprochenen. Ein Urteil ohne objektives Motiv ist psychologisch unmöglich. Es widerspricht ganz und gar der Natur des auf das Wahre angelegten Intellektes, daß er etwas bejahe, ohne für diese Bejahung einen Grund zu haben. So kann z. B. niemand ernstlich bejahen, daß die Zahl der Sterne eine gerade sei, weil ihm jeder Grund für diese Bejahung fehlt; selbst der Wille kann dem Intellekt kein solches Urteil diktieren. Der Machtbereich des Willens über den Verstand erstreckt sich nur auf solche Urteile, die der Natur des Intellekts entsprechen. Dieser aber kann sein Ja nicht aussprechen, wenn er keinen Grund dafür sieht, ebensowenig als der Wille etwas anstreben kann, das ihm nicht als gut vorgestellt wird und ihn durch seine Güte anzieht. Der Intellekt ist ja keine blinde Kraft, über die der Wille ein *dominium despoticum* ausüben kann, wie etwa auf die Glieder des Leibes; er hat über ihn nur ein *dominium politicum*, d. h. er kann den Verstand auf dieses oder jenes Objekt hinrichten; aber wenn dieser keinen Grund sieht, es zu bejahen, kann ihn auch der Wille nicht dazu bewegen.

Nach dieser Theorie wäre der Glaubensakt kein vernünftiger, d. h. vor der Vernunft zu rechtfertigender, sondern vielmehr ein irrationaler, blinder Akt, ein *motus animi caecus*, wie das Vaticanum sich ausdrückt (Denz. 1791). Denn wenn das Formalobjekt oder der Beweggrund des Glaubens ohne Motiv bejaht wird, so wird auch das wegen des Formalobjektes bejahte Materialobjekt grundlos bejaht, weil ein in sich nicht begründetes Motiv nicht der Grund für etwas anderes sein kann. Ein Fundament, das in sich keinen Halt hat, kann auch dem darauf aufgeführten Gebäude keinen Halt geben.

Straub sucht sich gegen diesen Vorwurf zu rechtfertigen, indem er behauptet, ein freies motivloses Urteil sei nur dann möglich, wenn der Verstand zuvor im Objekt eine *ratio suadens* für dessen Wahrheit erkannt habe. Da diese *ratio suadens* den Intellekt nicht zum Assens nötige, sei sie zwar kein objektives Motiv, keine wahre Ursache der Bejahung, wohl aber eine *condicio obiectiva praerequisita* und disponiere den Intellekt, daß er auf Geheiß des Willens sein Urteil fälle. Sei diese Bedingung nicht gegeben, wie z. B. beim Urteil, die Zahl der Sterne sei eine gerade, dann könne auch der Wille den Intellekt nicht zur Zustimmung bewegen. Es ist gewiß anerkennswert, daß Straub eine *ratio suadens*, einen objektiven Grund, der das zu bejahende Objekt wenigstens wahrscheinlich macht, nicht ganz ausgeschlossen wissen will. Aber wenn dieser Grund auf die nachfolgende freie Bejahung gar keinen Einfluß ausübt und die Bejahung vom Willen allein ohne Motiv aufgezwungen wird, ist nicht mehr einzusehen, wie der Intellekt durch diesen Grund zum Assens disponiert wird. Dann erfolgt eben die Bejahung grundlos, was gegen die Natur des Intellektes ist, der nur dann etwas bejahen kann, wenn er einen Grund dafür hat. Mit anderen Worten: Der Intellekt muß nicht bloß eine *ratio suadens* für die

Bejahung des Objektes erkennen, sondern er muß auch dem Willen vorstellen, daß es gut sei, wegen dieser *ratio* das Objekt zu bejahen.

Straubs Theorie hat zur Grundlage den Satz: Ein Motiv, das aus sich allein den Intellekt nicht zum Assens determiniert, ist kein Motiv; eine unzureichende Ursache ist keine Ursache. Wir stellen demgegenüber die Behauptung auf: Jeder Grund, der die Identität von Subjekt und Prädikat wie nur immer wahrscheinlich macht, reicht schon hin, um objektives Motiv eines freien Urteils zu sein, falls der Wille den Assens gebietet. Der Grund hiervon liegt in der Natur des Intellektes, dessen Objekt das Wahre ist. Wo immer ein Grund für die Wahrheit aufscheint, kann er seine Zustimmung geben, auch dann, wenn dieser Grund nicht volle Evidenz erzeugt. Allerdings wird in diesem Falle das Urteil nicht notwendig erfolgen und ein Dissens möglich bleiben. Und weil der Verstand keine Wahlfreiheit besitzt, wird er aus seiner Indifferenz nicht heraustreten. Aber der Wille kann, wenn ihm der Assens als ein Gut vorgestellt wird, den Intellekt bestimmen, nur auf jene Gründe zu achten, welche für die Wahrheit des Objektes sprechen, und ihm ihretwegen beizustimmen. Bezüglich des Objektes besteht zwischen Intellekt und Willen eine Ähnlichkeit, wie Thomas lehrt[7]. Wie der Wille ein Objekt hat, das ihn notwendig bewegt, nämlich die Glückseligkeit, und ein Objekt, das ihn nur kontingent bewegt, nämlich ein partikuläres und beschränktes Gut, so hat auch der Verstand ein Objekt, das ihn notwendig determiniert, nämlich das, was sich ihm in jeder Hinsicht als wahr darstellt, und ein Objekt, das ihn nicht notwendig determiniert, weil es auch nicht wahr sein kann. Auch die Erfahrung bestätigt unsere Behauptung. Wenn wir jemand, der nur aus Wahrscheinlichkeitsgründen einen andern des Diebstahls bezichtigt, fragen, warum er so urteile, wird er in seiner Antwort die Gründe angeben, die ihn zu diesem Urteil bewegen, aber keineswegs sagen, er urteile nur deshalb so, weil es ihm beliebe, ohne dafür Gründe zu haben.

II.

Fassen wir die Resultate unserer bisherigen Untersuchung zusammen und ziehen wir daraus die notwendigen Folgerungen. Wir haben gezeigt: 1. Das Formalobjekt des Glaubens, die *auctoritas Dei revelantis*, muß im Glaubensakte selbst bejaht werden, da ohne diese Bejahung auch der Offenbarungsinhalt nicht bejaht werden könnte. 2. Das Formalobjekt kann nicht bejaht werden ohne Motiv, da es der Natur des Intellektes widerspricht, etwas ohne jeden Grund für wahr zu halten. 3. Das Formalobjekt kann nicht bejaht werden auf Grund einer inneren Erleuchtung. 4. Das Formalobjekt kann nicht bejaht werden als etwas von Gott Geoffenbartes, weil es sonst seiner selbst wegen geglaubt werden müßte, was ein Widerspruch ist. 5. Es kann auch nicht bejaht werden als unmittelbar durch sich einleuchtend, weil wir weder Gottes Weisheit und Wahrhaftigkeit noch auch die Tatsache der Offenbarung unmittelbar zu erkennen vermögen.

[7] *De Malo q. 6 a. un. ad 10: Ex parte obiecti est utrobique similitudo; sicut enim voluntas movetur ex necessitate ab obiecto, quod est omnifariam bonum, non autem ab obiecto, quod potest accipi secundum aliquam rationem ut malum, ita etiam intellectus ex necessitate movetur a vero necessario, quod non potest accipi ut falsum, non autem a vero contingenti, quod potest accipi ut falsum.*

Daraus folgt aber, daß alle Versuche, den Glaubensakt nur auf das Zeugnis des allwissenden und allwahrhaftigen Gottes mit Ausschluß aller geschöpflichen Beweggründe zurückzuführen, vergeblich und undurchführbar sind. Eine Glaubensanalyse auf dieser Grundlage erweist sich als unmöglich. Damit sind wir vor die Aufgabe gestellt, einen neuen gangbaren Weg ausfindig zu machen.

Wir können den Glaubensakt unter einer doppelten Rücksicht betrachten: erstens, er ist ein Akt des göttlichen Glaubens; zweitens, er ist nach dem Vaticanum ein *obsequium rationi consentaneum* (Denz. 1790), eine Unterwerfung unseres Verstandes unter die göttliche Autorität, die ganz den Anforderungen unserer Vernunft entspricht.

Betrachten wir ihn unter der ersten Rücksicht, als Akt des Glaubens, so ist klar, daß wir den von Gott geoffenbarten Wahrheiten nicht deswegen beistimmen, weil wir ihre innere Wahrheit durch das natürliche Licht unserer Vernunft einsehen, sondern einzig auf das Zeugnis Gottes hin, der weder selbst irren noch auch uns in Irrtum führen kann. Auch die Glaubwürdigkeitsmotive geben uns keine solche innere Einsicht; durch sie erlangen wir nur die Gewißheit, daß die erste und höchste Wahrheit sie uns bezeugt und für ihre Wahrheit bürgt. Unser Glaube stützt sich daher, insofern er Glaube und nicht Einsicht ist, einzig und allein auf die Autorität Gottes und seine Offenbarung. In diesem Punkte stimmen wir mit der allgemeinen Lehre der Theologen überein: Der Glaube empfängt seine Spezifikation als göttlicher Glaube und als theologische Tugend einzig und allein von seinem unmittelbaren und nächsten Beweggrund, von der *auctoritas Dei revelantis*.

Der Glaube ist aber zweitens auch ein vernünftiger, den Forderungen der Vernunft vollkommen entsprechender Akt. Obschon wir den geoffenbarten Wahrheiten nicht beistimmen auf Grund innerer Einsicht und obschon die Gnade Gottes hiezu notwendig ist, hat doch die Vernunft am Zustandekommen des Glaubens einen großen und wesentlichen Anteil. Der Glaube ist keineswegs ein *motus animi caecus* (Denz. 1790), er ist auch nicht, wie man hie und da lesen kann, ein „Wagnis", bei dem man das Risiko eines Irrtums auf sich nehmen muß, sondern vielmehr ein *obsequium rationi consentaneum* (Denz. 1790), eine Unterwerfung des Intellektes unter die höchste Autorität Gottes, die sich vor dem Forum der Vernunft vollkommen rechtfertigen läßt. Gott, die höchste Weisheit, verlangt von uns nichts Unvernünftiges. Auch hier gilt in gewisser Hinsicht das Wort: *gratia supponit naturam*. Die Zustimmung zum überrationalen Inhalt der Offenbarung setzt voraus, daß sie rationell begründet ist. Darüber kann nach den Lehrentscheidungen des Vaticanums (Denz. 1790 und 1794) kein Zweifel mehr bestehen. Um vernünftiger Weise die von Gott geoffenbarten Wahrheiten mit einer alle Bedenken niederbrechenden Festigkeit zu glauben, muß der Christ vorher die feste Überzeugung gewonnen haben, daß Gott die lautere Wahrheit ist, die weder irren noch täuschen kann, und daß er dem Menschengeschlecht eine Offenbarung gegeben hat. Mit einem Worte: die Glaubwürdigkeit der Offenbarung muß evident sein und außer allem Zweifel stehen. Nach dem Vaticanum hat Gott die Tatsache seiner

Offenbarung durch Wunder und Weissagungen und durch die wunderbaren Merkmale, mit denen er seine Kirche ausstattete, derart bekräftigt, daß kein Katholik jemals eine gerechte Ursache haben kann, sie zu bezweifeln oder zu leugnen. Die Aufgabe, die der Vernunft bei dem Entstehen des Glaubensaktes zugewiesen ist, besteht also darin, durch teils philosophische, teils historische Argumente sowohl die Allwissenheit und Wahrhaftigkeit Gottes als auch die Tatsache der Offenbarung zu beweisen und so dem Glaubensakt sein Formalobjekt und seinen unmittelbaren Beweggrund zu liefern.

Doch die Glaubwürdigkeitsmotive sind nicht bloß, wie die Mehrzahl der Theologen behauptet, eine Vorstufe und eine notwendige Vorbedingung für den Glaubensakt, sondern sie gehen selbst in ihn ein als wahre, wenn auch nur entfernte Beweggründe und werden zugleich mit dessen unmittelbarem Beweggrund bejaht. Der Grund davon ist nach dem im ersten Teil Gesagten leicht einzusehen. Das Formalobjekt des Glaubens, die Autorität und Offenbarung Gottes, muß, wie wir bewiesen haben, im Glaubensakt bejaht werden. Es kann nicht bejaht werden ohne ein objektives Motiv, und dieses Motiv sind eben die Glaubwürdigkeitsgründe; folglich müssen auch diese im Glaubensakte selbst mitbejaht werden. Mit andern Worten: auch die Glaubwürdigkeitsgründe sind ein Motiv des Glaubens. Dies ist allerdings nicht so zu verstehen, als ob wir, sooft wir einen Glaubensakt erwecken, uns jedesmal ausdrücklich diese Gründe ins Gedächtnis rufen müßten; es genügt schon, daß wir das dunkle Bewußtsein haben, diese Gründe einmal erkannt zu haben. Wären aber die Glaubwürdigkeitsgründe wirklich kein Motiv für den Glauben, dann verdienten sie auch den Namen *motiva credibilitatis* nicht. Was ein Motiv dafür ist, daß etwas geglaubt werden kann, ist notwendig auch ein Motiv, wenn es wirklich geglaubt wird.

Auch Christus beruft sich auf seine Werke und Wunder als Gründe, auf welche hin die Juden ihm glauben müßten. Diese Werke sind Zeugen, daß ihn der Vater gesandt hat (Jo 5, 63). Das Zeugnis ist aber ein Beweggrund des Glaubens. Wenn die Juden ihm nicht glauben wollten, so sollten sie doch seinen Werken glauben (Jo 10, 37), d. h. sie sollten seiner Werke wegen glauben.

Jeder Assens des Verstandes wird spezifiziert von seinem objektiven Motiv. Wenn also die Glaubwürdigkeitsgründe ein entferntes Motiv des Glaubensaktes sind, muß dieser auch von ihnen ein spezifisches Sein erhalten. Dieses spezifische Sein ist aber nichts anderes als die Vernünftigkeit des Glaubensaktes. Die Glaubwürdigkeitsgründe bewirken, daß unser Glaube ein *obsequium rationi consentaneum* ist. Dadurch unterscheidet er sich wesentlich vom Irrglauben, dem dieses Merkmal fehlt. Daher können jene, die sich im Irrglauben befinden, mit Recht denselben ablegen, ja sie müssen es sogar, wenn sie sich bewußt werden, daß das Fundament, auf welchem ihr Glaube ruht, unhaltbar ist. Die Katholiken hingegen können, wie das Vaticanum lehrt, niemals einen gerechten Grund haben, ihren Glauben zu ändern oder in Zweifel zu ziehen, weil sie durch die Glaubwürdigkeitsmotive gewiß sind, *firmissimo niti fundamento fidem, quam profitentur* (Denz. 1795).

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Analyse des Glaubensaktes keineswegs damit abgeschlossen ist, daß man die Beistimmung zur geoffenbarten Wahrheit auf ihren nächsten und unmittelbaren Beweggrund, auf das untrügliche Zeugnis Gottes zurückführt. Wie jeder menschliche Glaube auf dem Wissen um die Existenz, Glaubwürdigkeit und Aussage des Zeugen beruht, so hat auch der göttliche Glaube die fest begründete Überzeugung von der Existenz, der Allwissenheit und Wahrhaftigkeit Gottes und seiner Offenbarung zu seinem Fundament. Da diese Überzeugung das Fundament unseres Glauben ist, müssen auch die Glaubwürdigkeitsmotive als Teilmotive oder als entferntere Beweggründe des Glaubens bezeichnet werden. Daraus folgt aber, daß der Glaube sich in letzter Instanz auf geschöpfliche Vernunftgründe stützt. Das ist es, woran die meisten Theologen sich stoßen und weshalb sie unsere Auffassung von der Glaubensanalyse als irrig zurückweisen. Vernehmen wir nun ihre Gegengründe und prüfen wir sie.

Vor allem wenden sie ein, daß der Glaube, wenn er sich auf menschliche Gründe stützte, keine theologische Tugend sein könnte, da es zum Wesen einer solchen gehöre, nur Gott oder eine göttliche Vollkommenheit zum Formalobjekt oder Beweggrund zu haben. Die Antwort darauf wurde zum Teil schon oben gegeben, als wir sagten, daß der Glaubensakt, insofern er ein Glaubens- und nicht ein Wissensakt ist, nur die Autorität und Offenbarung Gottes zum Formalobjekt habe und von dieser allein seine Spezifikation als göttlicher Glaube und theologische Tugend empfange. Wenn aber die Theologen noch weiter verlangen, daß dieser unmittelbare Beweggrund keine anderen geschöpflichen Motive zur Voraussetzung haben dürfe und auf die anderen zwei theologischen Tugenden der Hoffnung und Liebe hinweisen, die Gott allein zum Beweggrund haben, so ist darauf zu erwidern, daß zwischen dem Glauben, der den Intellekt, und der Hoffnung und der Liebe, die den Willen zum Subjekt haben, ein großer Unterschied besteht. Der Wille geht, wie Thomas lehrt[8], in seinem Streben auf die Dinge, wie sie an sich sind und in Wirklichkeit existieren. Es braucht ihm nur ein Ding als gut vorgestellt zu werden, um es ohne weiteres anstreben zu können. Der Intellekt aber bedarf, um ein Objekt erkennen zu können, eines Lichtes oder eines Beweises, der ihm das Objekt proportioniert oder erkennbar macht. So begreift man leicht, warum jene theologischen Tugenden, die den Willen zum Subjekt haben, Gott unmittelbar und allein zum Formalobjekt haben können, während der Glaube, der ein Akt des Intellektes ist, hier auf Erden Gott nicht unmittelbar, sondern nur durch Beweise erfassen kann. Der Glaube, dessen nächster Beweggrund Gottes Autorität und Offenbarung ist, muß sich daher auf menschliche Beweisgründe stützen, weil er nur durch sie zur Bejahung Gottes als der ersten Wahrheit und seiner Offenbarung gelangen kann.

---

[8] Sent. II d. 39 q. 1 a. 2: *Cum intellectus feratur in rem, secundum quod res est in anima, prout habet rationem veri, indiget intellectus ad intelligendum rem aliquo medio lumine vel demonstratione, per quod rem deducat in hoc, quod ad intelligendum sibi sit proportionata ... sed voluntas ... fertur in suum obiectum, secundum quod est in re; et ideo non oportet, ut aliquam operationem habeat in rem ad hoc, quod fiat sibi proportionata.*

Es ist auch keineswegs zu befürchten, daß durch die Einbeziehung der Glaubwürdigkeitsmotive in das Formalobjekt des Glaubens dieser seine spezifische Einheit verliere. Wir geben zu, daß die rationalen Gründe, auf welchen der Glaube beruht, bei den verschiedenen Menschen und auch bei den einzelnen Menschen je nach ihrem Lebensalter und ihrer fortschreitenden geistigen Entwicklung sehr verschieden sind. Andere Gründe hat der Fachtheologe, andere der intellektuell hochstehende Laie, andere der einfache Mann aus dem Volke, andere das Kind. Aber daraus folgt nur, daß der rationale Unterbau oder die Vernünftigkeit des Glaubens verschieden sein kann. Der Glaube als solcher dagegen ist immer spezifisch der gleiche, weil er bei allen Gläubigen den gleichen unmittelbaren Beweggrund, das untrügliche Zeugnis Gottes hat.

Auch von seiten der Festigkeit, die nach der katholischen Lehre der Glaube haben muß, erhebt man Einwände gegen unsere Glaubensanalyse. Man sagt: Wenn die Glaubwürdigkeitsmotive innere Beweggründe des Glaubensaktes sind, dann wird jener, der festere Gründe hat, auch einen festeren Glauben haben. In gewisser Hinsicht kann dies zugegeben werden. Da der Glaube ein *obsequium rationi consentaneum* ist, wird man nicht leugnen können, daß die Vernunftgründe auf die Festigkeit des Glaubens einen bedeutenden Einfluß ausüben. Wer die Gründe, auf welchen sein Glaube ruht, nur schlecht und mangelhaft kennt, ist viel leichter der Gefahr des Zweifels oder des Unglaubens ausgesetzt, als wer eine solide und tiefbegründete Kenntnis von der Tatsache der Offenbarung hat. Doch jener Grad der Festigkeit, den unser Glaube nach der Lehre der Kirche haben muß, kommt nicht von der mehr oder minder vollkommenen Erkenntnis der Glaubwürdigkeitsgründe, sondern hat seinen Ursprung in dem über alles entschiedenen Glaubenswillen, dem *pius credulitatis affectus*. Die philosophischen Beweise für die Existenz eines allwissenden und allwahrhaftigen Gottes und die apologetischen Argumente für die Tatsache der Offenbarung sind wegen der Kompliziertheit der Gedankengänge nicht derart, daß sie den Intellekt zur Zustimmung zwingen; aber sie besitzen doch eine solche Überzeugungskraft, daß sie jeden vernünftigen Zweifel unmöglich machen und zu dem evidenten Urteil zwingen: Die von Gott geoffenbarten Wahrheiten können ohne jede Furcht vor Irrtum geglaubt werden *(iudicium credibilitatis)*, ja sie müssen sogar geglaubt werden, weil es die größte Vermessenheit wäre, die Beistimmung zu ihnen zu verweigern, wenn kein vernünftiger Zweifel besteht, daß Gott, die unfehlbare Wahrheit, sie geoffenbart hat und von uns den Assens unter Androhung der schwersten Strafen verlangt *(iudicium credenditatis)*. Da tritt nun der Wille in Tätigkeit. Um dieser strengen Pflicht zu genügen und den angedrohten Strafen zu entgehen, gebietet er mit aller Entschiedenheit dem Intellekt, seinen Assens zu geben und durch keine Bedenken, welcher Art sie auch sein mögen, sich davon abwendig machen zu lassen. Daß der Wille diese Macht über den Intellekt hat, geht klar hervor aus dem von Innocenz XI. verurteilten Satz: *Voluntas non potest efficere, ut assensus fidei in se ipso sit magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium* (Denz. 1169). Es bleibt demnach auch in unserer Erklärung die *firmitas adhaesionis super omnia* des Glaubensaktes gewahrt.

Aus dem Gesagten ergibt sich aber auch, daß nach unserer Theorie der Glaubensakt keineswegs der bloße Schlußsatz eines Syllogismus ist, dessen Prämissen durch ihre Evidenz den Intellekt zur Beistimmung nötigten und an dem der Wille nur soweit beteiligt wäre, als er den Verstand zur Betrachtung des Objektes appliziert. Er ist vielmehr eine freie, sittliche, Gott wohlgefällige und verdienstliche Tat, weil er aus einem Willen hervorgeht, der aus Hochachtung und Ehrfurcht vor der unendlichen Weisheit und Wahrhaftigkeit Gottes und seiner Offenbarung dem Verstande die Zustimmung gebietet. Darum ist auch der Vorwurf, daß der auf die Glaubwürdigkeitsgründe gestützte Glaube nur eine *fides scientifica* sei, wie etwa jener, den der Richter durch die Vernehmung der Zeugen gewinnt, völlig unbegründet.

Und wenn nach unserer Analyse der Glaube in letzter Instanz auf menschliche Einsicht und Beweisgründe zurückgeführt werden muß, so bedeutet das keinen die Dogmen zu bloßen Vernunftwahrheiten verflachenden Rationalismus. Jeder Glaube, der menschliche und der göttliche, muß sich, wenn er vernünftig sein soll, auf ein vorausgehendes Wissen stützen. Nach dem Vaticanum ist es die Aufgabe der Vernunft, die Fundamente des Glaubens zu beweisen (Denz. 1799). Nur insoweit diese Fundamente, nämlich die Autorität Gottes und seine Offenbarung durch die Vernunft bewiesen sind, können sie den Intellekt zum Glaubensassens bewegen. Darum sind diese Beweise auch Teilmotiv des Glaubens.

ANTENNA CRUCIS

III. DAS SCHIFF AUS HOLZ

VON HUGO RAHNER

In hoc bene navigat mundo. In dieses Wort faßte Ambrosius[1] Wesen und Geschick der Kirche zusammen, und es spricht hier der ganze Stolz eines römischen Christen mit, der seine Kirche vergleicht mit den guten Schiffen der kaiserlichen Friedenszeit, die da aus Alexandrien und Konstantinopel und Karthago im Portus Romanus einliefen: „Nein, nicht verächtlich ist das Schiff der Kirche, das da auf hoher See fährt, mit den Segeln am Mastbaum des Kreuzes, die sich blähen im Sturmwind des Heiligen Geistes!" Ein halbes Jahrhundert später, mitten im Beginn der Völkerwanderung, „als rauhe und grimme Völker anmarschierten und der ganze Erdkreis ein einziges Wrack war"[2], fand die gleiche Kirchenliebe dennoch gleiche Worte der unbesiegten Hoffnung. Petrus Chrysologus hält in einer Predigt Rückblick auf die ersten vier Jahrhunderte der Kirchengeschichte:

„Sobald Christus das Schiff seiner Kirche bestiegen hatte, um von nun an durch das Meer der Welt hindurchzufahren, brachen die Stürme der Heidenvölker los, die Wirbelwinde der Juden, die Orkane der Verfolger, die Wetterwolken des Pöbels stiegen auf, der Nebel der Dämonen, und dies alles mit solcher Gewalt, daß die ganze Welt ein einziges Unwetter war. Es schäumten auf die Wogen der Könige, es zischten die Wellen der Mächte, es dröhnte das Wutgeschrei der Sklaven, es wirbelten die Strudel der Völker, Klippen des Unglaubens tauchten aus der Tiefe, es brüllten auf die Gestade der Christenheit, rings trieben umher die Schiffstrümmer der Abgefallenen. Die ganze Welt war nur eine einzige Gefahr und ein einziger Schiffbruch ... Das Schifflein Christi aber wird bald hoch gen Himmel geschleudert, bald in furchtbare Abgründe gestürzt; bald läßt es sich lenken durch Christi Kraft, bald läßt es sich treiben von Angst und Furcht; bald wird es bedeckt von den Fluten des Schmerzes, bald ringt es sich hoch wie auf Flügeln des gläubigen Bekenntnisses. Wir aber, Brüder, wollen immer und immer wieder rufen: Herr, hilf uns, wir gehen zugrunde!"[3]

Tunditur, non mergitur[4]: darin liegt das Grundgesetz der Kirche, umhüllt von der nautischen Symbolik, verborgen. Diese tiefe Theologie wollen wir in der kommenden Entfaltung der patristischen Symbolik vom „Schiff der Kirche" zu erkennen suchen. Die Kirche ist immer noch in Gefahr — und doch einziger Ort der Geborgenheit. Sie ist immer noch im Sturm und wird wie ein tausendfach erprobtes Schiff geschleudert, gejagt, oft halb zerstört,

---

[1] De virginitate 18, 118 (PL 16, 297 B).

[2] Petrus Chrysologus, Sermo 20 (PL 52, 256 A).

[3] Sermo 20 (PL 52, 254 B—256 A).

[4] Petrus Chrysologus, Sermo 21 (PL 52, 258 A). — Den gleichen Gedanken spricht Hippolyt aus, De Antichristo 59 (GCS Hippolyt I, 2, S. 39, Z. 13 f): χειμάζεται μὲν ἀλλ' οὐκ ἀπόλλυται. — Augustinus, Sermo 13, 2 Wilmart (Morin, Sermones post Maurinos reperti 713, Z. 6): *premi potest, mergi non potest.*

und was morsch ist an ihr (um mit Gregor d. Gr. zu reden[5]) wird rücksichtslos weggefegt — aber sie fährt dahin im stolzen Gefühl der sicheren Landung im Hafen des Friedens. Den tiefsten Grund dafür gibt die symbolische Kirchentheologie der Väter immer wieder in den beiden, aus der schlichten Vergleichung mit der nautischen Welt geschöpften Gedanken an: am Heck des Kirchenschiffs sitzt Christus als Steuermann, und das Schiff selbst ist aus dem Holz des Kreuzes gebildet, aus dem geringfügigen Element also, das allein allen Stürmen zu trotzen vermag. Der Verfasser der Makarius homilien hat das einmal ausgesprochen:

„In der Welt der sichtbaren Dinge schon kann niemand aus eigener Kraft das Meer durchmessen und durchschreiten. Er muß dazu das leichte, behende Fahrzeug haben, das aus Holz gefertigt ist und eben darum allein über das Wasser setzen kann. So kann auch eine Seele unmöglich über das bittere Meer der Sünde und den gefahrvollen Abyssus der bösen Mächte finsterer Leidenschaften hinübersetzen ... Und wie das Schiff außerdem zu einer glücklichen Fahrt eines Steuermanns bedarf ... so kann man unmöglich ohne den himmlischen Steuermann Christus durch das böse Meer der finsteren Gewalten gelangen[6]."

Hinter der fast verwirrend reichen Symbolik der Kirchenväter, die wir jetzt ausbreiten wollen, steht also immer die theologische Grundhaltung: die Kirche ist darum das „gute Schiff", weil sie von Gott gesteuert wird und weil sie die Fortsetzung des am Kreuzholz erworbenen Sieges Christi über alle widergöttliche Macht ist. Dieses trinitarische Geheimnis der Kirche hat Ps.-Ambrosius in einer Predigt seinen Gläubigen verkündet, und mit diesen Worten treten wir nun in das „Schiff der Kirche" ein, das da bereit liegt, die herrlich gefährliche Fahrt über das „Meer der Welt" anzutreten:

Navem adaeque Ecclesiam debemus accipere in salo mundi istius constitutam ... quae etsi undarum fluctibus aut procellis saepe vexatur, tamen numquam potest sustinere naufragium, quia in arbore, id est in cruce, Christus erigitur, in puppi Pater residet gubernator, proram Paracletus servat Spiritus[7].

Zunächst steht hier zur Frage die Herkunft und Ausgestaltung der altchristlichen Symbolik vom „Schiff der Kirche". Während wir die biblische Grundlage — die zweifellos das Maßgebende und Erstgedachte war — auf den kommenden Aufsatz vom „Steuermann des Heils" verschieben, rücken wir hier die Frage nach dem Anteil der antiken, aus der Kultur der Nautik zu erklärenden Allegorie in den Vordergrund. In drei Stufen wollen wir den verwirrend reichen Stoff zu gliedern suchen, immer darauf bedacht, die Klarheit der Linie nicht unter der Fülle von Belegen verschwinden zu lassen: I. Die Symbolik vom „Schiff der Kirche", wie sie sich in den großen Schiffskatalogen der patristischen Theologie darstellt. II. Die antike Schiffssymbolik und ihr Einfluß auf die christliche Allegorie. III. Das theologische Grundgeheimnis der christlichen Symbolik vom Kirchenschiff: seine Heilsgefährdung und Heilssicherheit besteht darin, daß es ein „Schiff aus Holz" ist, gebildet aus dem Holz des Kreuzes.

---

[5] Epistola I, 4 (PL 77, 447): *Vetustam navim vehementerque confractam indignus ego infirmusque suscepi — undique enim fluctus intrant et quotidiana ac valida tempestate quassatae putridae naufragium tabulae sonant.*

[6] Homilia 44, 6 (PG 34, 781 D); 44, 7 (784 B).

[7] Sermo 46, 4, 10 (PL 17, 697 AB).

I.

Die Schiffskataloge der patristischen Theologie

Dieser einführende Teil gleiche einem vorläufigen Besuch des „guten Schiffes" der Kirche — wir werden es später dann noch eingehender besichtigen müssen, wenn wir von der Symbolik der einzelnen Teile seiner nautischen Einrichtung zu sprechen haben. Es ist zum Verständnis alles Kommenden wichtig, erst einmal etwas antike und altchristliche Nautik zu betreiben[11]. In die Kenntnis des antiken Menschen vom Schiffsbau, von den Benennungen der Teile eines Schiffes, von den Erfordernissen zu einer glückhaften Fahrt müssen wir uns einleben. Der Mensch des seefahrenden Altertums betrachtete seine Schiffe nicht nur mit den Augen des rechnenden Kaufmanns, sondern mit den Augen des Künstlers, sozusagen des Liebenden. Cicero hat einmal davon gesprochen, wie das wahrhaft Nützliche auch immer schön sei und umgekehrt, und keinen besseren Vergleich weiß er dafür anzuführen als ein gutes Schiff, dessen einzelne Teile er mit bedächtiger Breite aufzählt: *Quid tam in navigio necessarium quam latera, quam cavernae, quam prora, quam puppis, quam antennae, quam vela, quam mali? Quae tamen hanc habent in specie venustatem, ut non solum salutis sed etiam voluptatis causa inventa esse videantur*[12].

In der gleichen Gesinnung haben die Kirchenväter die Schiffe auf dem Meer betrachtet, das sie in einem viel tieferen Sinn „unser Meer" nannten als das Römische Imperium. Wir legen darum hier zunächst einmal, herausgelöst aus dem umgebenden Zusammenhang der Lehr- und Predigtstücke, in die sie eingebettet sind, die Kataloge vor, in denen sie die Symbolik der

---

[11] Die Literatur zur christlichen Schiffsymbolik vgl. ZkTh 65 (1941) S. 123, Anm. 1. — Für die nautische Archäologie des Altertums haben wir folgende Werke benützt: A. Boeckh, Urkunden über das Seewesen des attischen Staates, Berlin 1840 (Band III der Athenischen Staatshaushaltung). — A. Köster, Das antike Seewesen, Berlin 1923. — A. Köster, Studien zur Geschichte des antiken Seewesens: Klio, Beiträge zur alten Geschichte, Beiheft XXXII, Heft 19, Leipzig 1934. — J. Kromeyer und G. Veith, Heerwesen und Kriegführung der Griechen und Römer (Handbuch der Altertumswissenschaft IV, 3, 2), München 1928. — F. Rühlmann, Beiträge zur Geschichte, Kultur, Technik der Schiffahrt, Leipzig 1891. — A. Neuburger, Die Technik des Altertums, Leipzig 1919. — Fr. Moll, Der Schiffbauer in der bildenden Kunst, Berlin 1930 (= Deutsches Museum, Abhandlungen und Berichte 2, S. 153—177). — H. Balmer, Die Romfahrt des Apostels Paulus und die Seefahrtskunde im römischen Kaiserzeitalter, Bern-Münchenbuchsee 1905. — P. Gauckler, Un catalogue figuré de la batellerie gréco-romaine. La mosaique d'Althiburus: Monuments et Mémoires Piot XII 1905) S. 113—154. — Ch. Daremberg und E. Saglio, Dictionnaire des Antiquités IV, 1 (Paris 1904), Sp. 24—40. — A. Baumeister, Denkmäler des klassischen Altertums III, München-Leipzig 1888, 1593—1639. — Fr. Miltner, Seewesen: RE Suppl. V (1931) Sp. 906—962. Hier auch ausführliche Literaturangabe zur gesamten Archäologie der Nautik. — Fr. Miltner, Nautai: RE XVI, 2 (1935) Sp. 2029—2033. — E. Assmann, Segel: RE II A, 1 (1921) 1049—1054. — Einen lebendigen Einblick in die Technik des antiken Seewesens gaben die beiden auf genauen ärchäologischen Studien fußenden Modelle je eines römischen Kriegs- und Handelsschiffes, die in Rom auf der Mostra Augustea zu sehen waren. Abbildungen jetzt im Katalog, Mostra Augustea della Romanità, 4. Aufl., Rom 1937, Tafel 51. 52. 53.

[12] Cicero, De oratore III, 46, § 180.

einzelnen Teile des Schiffes entfalten. Es wird sich später zeigen, daß sie dies, ganz abgesehen von den theologischen Gedanken, die mit solcher Symbolik deutlich gemacht werden sollen, in Kraft einer alten Rhetorentradition tun. Aber daß sie es überhaupt tun, zeigt schon, wie lebendig die Vorstellung von der Kirche als Schiff seit den frühesten Zeiten gewesen ist.

Hippolyt von Rom ist der erste, der uns die an sich viel ältere Symbolik vom Schiff der Kirche in nautisch klar voneinander geschiedene Einzelbilder zerlegt[13].

Meer	= Welt
Schiff	= Kirche
Der erfahrene Steuermann	= Christus
Mastbaum	= Tropaion des Kreuzes
Bug und Heck	= Ost und West der himmlischen Fahrtrichtung
Die zwei Steuerruder	= Die zwei Testamente
Die Taue	= Die Liebe Christi
Der Süßwasserbehälter	= Die Taufe
Das weiße Segel	= Der Heilige Geist
Die eisernen Anker	= Die Gesetze Christi
Die Ruderer	= Die Schutzengel
Die obersten Toppsegel	= Die Ordnungen der Propheten, Martyrer und Apostel, die im Himmel ausruhen
Die zur Antenne führende Leiter	= Das Kreuz als Zeichen der Kraft des Leidens Christi

[13] Hippolyt, De Antichristo 59 (GSC Hippolyt I, 2, S. 39, Z. 12—S. 40, Z. 9). — Erste und bisher beste Auslegung dieses wichtigen Textes bei Fr. J. Dölger, Sol Salutis², Münster 1925, S. 277 f, die indessen im folgenden zu ergänzen und in etwa zu korrigieren ist. — Zum vorläufigen Verständnis der wichtigsten Begriffe der nautischen Symbolik geben wir hier die griechischen Bezeichnungen aus dem hippolytischen Katalog:

κυβερνήτης = Steuermann. Über seine Stellung vgl. Platon, Rep. VI (488 E); Plutarch, Praec. ger. reipubl. 13 (807 B); RE XVI, 2, Sp. 2031, Z. 29 ff.

πρῷρα und πρύμνα = Bug (Vorderteil) und Heck (Hinterteil) des Schiffes, lateinisch *prora* und *puppis*. Auf dem Heck war der Sitz des Steuermanns, von wo aus er seinen Dienst versah und mit erhobener Hand seine Befehle gab. Vgl. dazu die Darstellung Christi als Steuermann auf dem bekannten Sarkophagbruchstück von Spoleto (Fr. J. Dölger, Sol Salutis² S. 278—280) und auf der Bronzelampe der Uffizien in Florenz (Sol Salutis² S. 282 f).

οἴαξ, lateinisch *clavus* = Steuerrudergriff, mit dem der Steuermann die meist paarweisen Steuerruder = πηδάλια, *gubernacula* bedient. Vgl. RE Suppl. V, Sp. 941, Z. 63 ff. Daher oft auch = Steuerruder einfachhin.

ναῦται, *nautae* = Matrosen. Darunter sind zumeist, im Gegensatz zu den ἐρέται, *remiges*, die Männer der Besatzung zu verstehen, die der Bedienung der Segel obliegen.

σχοινία, *funes* = hier sicher das sogenannte ὑπόζωμα, die Umschnürung des Schiffs mit starken Taugurten. Vgl. RE Suppl. IV (1924) Sp. 776—782 (R. Hartmann). Mit σχοῖνος oder κάλος, *funis* bezeichnet man dann auch, wie später in der Symbolik genauer zu zeigen ist, die Seile, die den Mastbaum oder die Antenne festhalten bezw. das Ankerseil oder das Leitseil des Rettungsbootes (vgl. Apg 27, 32). Zur Umgürtung des Schiffskörpers vgl. Apg 27, 17.

ἀντλία = *sentina*, das im untersten Schiffsraum sich sammelnde Seewasser. — Hier kann jedoch nur der im Schiffsbauch angebrachte Süßwasserbehälter gemeint sein, die im ἄντλος befindliche ὑδροθήκη (Athenaios V, 208 A); dies gegen RE

Nun wissen wir zwar, daß Hippolyt in seiner Exegese und Rhetorik solch eingehende Entfaltungen eines von Bibel und Tradition nahegelegten Bildes liebte — ein bis in die Einzelheiten ausgeführtes Gegenbild zu seiner Schiffsymbolik ist, um nur ein Beispiel zu nennen, seine Allegorie vom Weinstock in der Schrift „Über die Segnungen Jakobs"[14]. Allein gerade im Rom des beginnenden dritten Jahrhunderts, aus dem auch die schönen Schiffsbilder der Katakomben stammen, scheint die Allegorie vom Kirchenschiff besonders beliebt gewesen zu sein. Das zeigt uns der zweite Katalog, den wir hier vorlegen: er ist enthalten in dem als Einleitung zu den pseudoklementinischen Homilien vorangeschickten „Brief des Papstes Klemens an den Apostel Jakobus", der um das Jahr 200 sicher in Rom entstand. Gerade dieser Katalog ist durch sein Einwirken auf die Apostolischen Konstitutionen und durch die spätere Aufnahme in die pseudoisidorischen Fälschungen von bestimmendem Einfluß auf das symbolische Denken der Zukunft geworden. „Das gesamte Kirchenwesen", so beginnt das Kapitel 14 des Briefes, „ist einem großen Schiffe vergleichbar, welches Menschen aus verschiedenen Orten, die alle die eine Stadt des guten Königreichs bewohnen wollen, durch das sturmgepeitschte Meer trägt"[15]. Dann folgt der Katalog der Vergleichungen:

Besitzer des Schiffes	= Gott
Steuermann am Heck	= Christus
Untersteuermann am Bug	= Bischof
Matrosen	= Priester
Aufseher über die Ruderknechte	= Diakone

Suppl. V, Sp. 920, Z. 24 ff. Sonst hätte die Symbolik auf das Taufwasser keinen Sinn.

ὀθόνη = Segel, sonst auch ἱστίον oder ἱστία, lateinisch neben *velum* auch *carbasus* oder *linum* genannt. Das Segel war in der Antike zumeist weiß, daher wird es von Hippolyt „weißglänzend" genannt: vgl. RE II A, 1, Sp. 1054, Z. 27 ff.

κλῖμαξ = Schiffsleiter zum Einsteigen, später durch die ἀναβάθρα = Laufplanke ersetzt; *climax* ist aber sicher auch die Strickleiter, die zum Mast und den Antennen hinaufführt. Was hierzu Fr. J. Dölger, Sol Salutis² S. 277, Anm. 3 S. 278, Anm. 1 vermutet, wird bildlich bestätigt durch die Schiffsbilder des Mosaiks von Althiburus.

ψίφαρος, lateinisch *siparum* oder *supparum* = die Toppsegel, die zwischen Antenne und oberster Mastbaumspitze angebracht sind. Darüber später zur Korrektur der Übersetzung des hippolytischen Textes, den Dölger, Sol Salutis² S. 278 gibt, Genaueres im Aufsatz „Segel des Geistes".

[14] Segnungen Jakobs 25 (TU 38, S. 38, Z. 25—S. 39, Z. 3).

[15] Epistola Clementis ad Jacobum 14. 15 (PG 2, 49 AC; 52 A). — Dieser Katalog bringt noch ein paar nautische Begriffe, die für die Symbolik unerläßlich sind.

πρωρεύς, lateinisch *proreta* = der Untersteuermann, der seinen Sitz am Bug hat, die Fahrtrichtung beobachtet und in allen dem Steuermann unterstellt ist. Er ist nach Xenophon, Oikonomika 8, 14 „Diakon des Steuermanns", nach Aristoteles, Polit. III, 4 (1276 B) „das beseelte Werkzeug des Steuermanns".

τοίχαρχος = Aufseher über die beiden Reihen der Ruderer. Vgl. RE XVI, 2, Sp. 2030, Z. 60 ff.

ναυστολόγος oder ναυτολόγος = der zur Anheuerung von Matrosen aufgestellte Werber. Vgl. Strabo VIII, 6, 15 (Kramer 183, 10) und Anthol. Palatina IX, 415. Die Übersetzung Dölgers, Sol Salutis² S. 282, Anm. 3 mit „Schiffsordner, denen die Unterweisung der Fahrgäste obliegt", ist nicht zutreffend. Sie hatten vielmehr die Lohnauszahlung an die Matrosen zu regeln, unter der Leitung des Pentekontarchen (RE XVI, 2, Sp. 2032, Z. 6 ff); daher heißt es bei Ps.-Klemens: οἱ ναυστολόγοι τοὺς μισθοὺς ὑπομιμνησκέτωσαν (PG 2, 49 C).

Die Anwerber der Matrosen und Passagiere	= Katecheten
Die Insassen	= Die Gesamtheit der Brüder
Der Abyssus des Meeres	= Die Welt
Die Gegenwinde	= Die Versuchungen
Die Stürme vom Land	= Die Irrlehren
Riffe und Klippen	= Die Verfolger
Seichte Buchten	= Die schlechten Menschen
Seeräuber	= Die Heuchler
Seekrankheit	= Reinigung von Sünde
Schiffbruch	= Die Sünde
Hafen	= Die Stadt des großen Königs

Diese Ausführungen lagen dem Kompilator der Apostolischen Konstitutionen vor, wo er, in bemerkenswerter Erweiterung der Didaskalie, die unter der Leitung des Bischofs in der Kirche versammelte Gemeinde mit einem wohlgeordneten Schiff vergleicht[16]. Aus dem bloß geistig-bildlichen Symbol ist hier schon das „Schiff der Kirche" geworden in dem Sinn, in dem wir heute noch vom „Kirchenschiff" sprechen, im Gegensatz zum Presbyterium, wo Bischof und Klerus sitzen. Die physische Kirche ist hier als ein gen Osten fahrendes Schiff dargestellt — genau so, wie bei Hippolyt der Bug des Kirchenschiffes den Osten bedeutete[17]. Sogar die zu beiden Seiten des Kirchenbaus angebrachten Pastophorien[18]

---

[16] Constitutiones Apostolicae II, 57, 2—4; 9—11 (Funk I, S. 159, Z. 17; S. 161, Z. 7; S. 163, Z. 6—14). S. 163, Z. 13 wird der die Gesamtaufsicht über den Gottesdienst und die Ordnung führende Diakon auch πρωρεύς genannt: durchaus im antiken Sinn also des „Diakons", der dem „Steuermann", dem Bischof gehorcht.

[17] De Antichristo 59 (GCS Hippolyt I, 2, S. 39, Z. 16f). Vgl. Fr. J. Dölger, Sol Salutis² S. 278.

[18] Die beiden „Pastophorien" zu beiden Seiten des Kirchenschiffs sind die Räume, von denen der eine zur Aufbewahrung der Eucharistie (vgl. Apost. Konst. VIII, 13, 17; Funk I, S. 518, Z. 7), der andere für die liturgischen Bücher und Gewänder bestimmt war, also doch wohl das „Diakonikon" der Synode von Laodicea, can. 21 (Mansi II, 567). Vgl. A. J. Binterim, Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche II, 2, Mainz 1826, S. 140—143; IV, 1, Mainz 1827, S. 139f. — Nun sagen aber die Apost. Konst. (159, Z. 22ff), die beiden Pastophorien lägen „zu beiden Seiten der Kirche gegen Osten zu", und deswegen gleiche der langgestreckte Raum der Kirche einem Schiff: ὁ οἶκος ἔστω ἐπιμήκης ... ὅστις ἔοικεν νηΐ. Ich habe bisher trotz aller Bemühungen die παστοφόρια als Schiffsteil nirgendwo nachweisen können. Zur Bezeichnung des Kirchenraums als „Schiff", wie wir das in unserer Sprache noch tun, hat jedenfalls die eben erwähnte symbolische Deutung des Kirchenraums als Schiff beigetragen. Ob auch eine volkstümliche Verwechslung von ναῦς und ναός mitspielt, wage ich nicht zu entscheiden. Vgl. das Material zur Frage, das bei Ducange, Glossarium mediae et infimae latinitatis IV (ed. Paris 1845) S. 611 zum Stichwort *navis* als „Teil des Kirchenbaus" gegeben wird. Desgleichen bei J. u. W. Grimm, Deutsches Wörterbuch IX, Leipzig 1899, S. 58, n. 15. — Merkwürdig ist jedenfalls, daß die Bezeichnung ναοφύλαξ = Tempelhüter (so bei Euripides, Iphig. Taur. 1284; Aristoteles, Polit. VI, 6, 1322B) zugleich auch = Schiffshüter bedeutet, wie in einem Fragment aus Sophokles: ὡς ναοφύλακες νυκτέρου ναυκληρίας πλήκτροις ἀπευθύνουσιν οὐρίαν τρόπιν, Fragm. 143 (Tragic. Graec. Fragmenta, ed. Nauck, S. 163). J. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung², Freiburg 1924, S. 100. 393. 422 bietet keine Erklärung der Herkunft des Ausdrucks „Kirchenschiff".

werden als Teile des Schiffs gedeutet. Der Katalog der Vergleichungen beschränkt sich hier auf folgende Symbole:

Steuermann	= Bischof
Matrosen	= Priester
Aufseher der Ruderer	= Diakone
Passagiere	= Die Versammlung der Brüder
Anwerber	= Diakonissen

Um so eingehender bediente sich der pseudoklementinischen Vorlage Ps.-Isidor in dem von ihm kompilierten ersten Brief des Papstes Anacletus[19]. Er bietet fast wörtlich den gleichen Katalog wie der Brief des Klemens an Jakobus. Schon von da her wird einsichtig, warum das symbolfreudige Mittelalter dieses uralte Stück patristischer Bildsprache nicht mehr vergessen konnte; war es doch umgeben vom Schimmer einer fast apostolischen Überlieferung und für das Kirchenrecht des Ostens und des Westens ein treffliches Bild zur Darstellung der geheiligten Ordnungen der Kirche, vom Bischof angefangen bis hinunter zum letzten Passagier, „dem Laien, der in aller Ruhe und Ordnung seinen Platz einnimmt"[20]. So sehen wir denn, daß die Vorliebe für mehr oder weniger ausführliche Schiffskataloge sich durch die ganze patristische Literatur des Ostens und des Westens fortsetzt. Wir wählen nur ein paar besonders bezeichnende Stücke aus. Die Vergleichung schwankt im einzelnen, und wir haben später deren Haupttypen sorgsam voneinander zu scheiden, wenn wir auf das Werden der Vergleiche zwischen Steuermann und Christus, beziehungsweise zwischen Bischof (Papst) und Steuermann zu sprechen kommen. Hier geht es uns nur um die Kenntnisnahme des Symbolismus im allgemeinen. Im Osten gibt eine unter des Chrysostomus Namen gehende Predigt einmal einen ausführlichen Katalog der Schiffsvergleiche[21]:

Steuermann am Bug	= Der himmlische Vater
Steuermann am Heck	= Christus
Schiff	= Der in der Kirche waltende Glaube an die beiden Testamente
Holz des Steuerruders	= Das heilige Kreuz
Segel	= Die Gnade Gottes
Guter Wind	= Der Heilige Geist
Ruderer	= Die Apostel und Jünger Christi
Passagiere	= Die Propheten

Im Westen hat vor allem Ambrosius in einer sein ganzes Werk durchziehenden Symbolik die Kirche als das gute Schiff gepriesen — wir werden davon noch das Wesentliche vorführen. In einer der Predigten zum Sechstagewerk schließt er die Ausführungen über das Meer und seine Bedeutung mit Worten ab, aus denen wir hier die leitenden Bilder herausheben:

---

[19] Epistola Anacleti 1, 2 (PL 130, 60f).

[20] Apost. Konstit. II, 57 (Funk I, S. 161, Z. 5f). — Ähnlich schon, nur nicht mit dem Ausdruck „Laien", bei Epist. Clementis 15 (PG 2, 49C).

[21] Sermo in vivificam Crucem (PG 50, 817AB).

successuum flamine prospero ligno currere
tuto portu consistere
fidei ignorare naufragia
saeculi fluctus
gubernator Dominus Jesus[22].

Wie sehr Petrus Chrysologus den Bildreichtum der Schiffsymbolik auszuwerten verstand, zeigte uns schon das am Eingang dieses Aufsatzes zitierte Wort. In einer Rede auf den Beginn der Fastenzeit vergleicht er darum diese auf die Freude des Osterfestes vorbereitenden Wochen mit der Schiffahrt des Lebens in folgenden Symbolen:

Gubernante Christo
flante Spiritu
in crucis arbore vela tendamus
sapientiae remis
virtutum funibus
gubernaculis disciplinae
evictis voluptatum spumis
vitiorum fluctibus
criminum procellis
scopulis peccatorum
delictorum naufragiis
Paschae portum
gaudia resurrectionis intremus[23].

Was sich hier aszetisch und liturgisch am einzelnen Christen vollzieht, das ist auch das Gesamtgeschick des Kirchenschiffs; auf dessen Hinterdeck sitzt der gute Steuermann Christus, den Chrysologus einmal in einer Sprache preist, die fast an römische Präfationen erinnert:

mare hoc est mundum corripit
tranquillat orbem
reges mitigat
potestates placat
sedat fluctus
componit populos
Romanos efficit christianos[24].

Diesen Katalogen, die um ein Vielfaches vermehrt werden könnten, fügen wir nur noch zwei Beispiele an, die in der bisherigen Forschung ganz übersehen wurden. Der geistvolle arianisch gesinnte Verfasser des Opus imperfectum in Matthaeum schildert das Schiff der „Häretiker", das heißt der Katholiken, mit seinem geborstenen Mastbaum des Kreuzes, mit seinen schlaffen Segeln, denen der Hauch des Geistes fehlt, das da ohne Steuerruder in den Schiffbruch des ewigen Todes fährt. Dagegen stellt er das wahre Schiff Gottes, die Kirche der Gläubigen, das sicher über das Meer der Welt dahinrauscht. Sein Katalog der Vergleiche ist demjenigen des Hippolyt fast gleich:

---

[22] Exameron III, 5, 24 (CSEL 32, 1, S. 75, Z. 11—16)
[23] Sermo 8 (PL 52, 208 BC).
[24] Sermo 20 (PL 52, 255 A).

mare saeculum intelligitur
navis est Ecclesia
Filium Dei habet gubernatorem
fluctus sunt peccata et tentationes
venti autem spirituales nequitiae
gubernaculum fides
remiges sunt angeli
portat navis choros omnium sanctorum
erecta in medio arbore crucis
vela fidei evangelicae suspendens
flante Spiritu Sancto
ad portum paradisi deducitur[25].

In gleicher Gedankenabfolge hat Papst Hormisdas in einem Brief vom 9. Juli 519 an den Patriarchen Johannes von Konstantinopel den Bischof als den guten Steuermann seiner Kirche geschildert. Hier ist der Bischof von Christus eingesetzt als *rector navis*. Er muß auf die widrigen Winde achten, die *spiritus diabolicae contumaciae*. Seine Kirchensorge ist das Handhaben des Steuerruders, des *clavus dominicae ratis*, und so hat er sein Schiff zu führen bis zum Frieden des verheißenen Hafens, *ad promissi portus tranquilla*[26].

Mit diesen vorläufig einmal vorgelegten Beispielen[27] haben wir jedenfalls klargemacht, wie durchdacht und beliebt in der ganzen patristischen Theologie die Symbolik vom Schiff der Kirche war. Aus diesen Quellen schöpfte das Mittelalter. Was wir etwa bei Remigius von Auxerre[28] oder in den Allegorien des Alanus von Lille[29], ja noch in den mit geradezu überladener Nautik erfüllten „Schiffspredigten" des Bernardin von Siena[30] lesen (andere Beispiele werden sich im Lauf der Untersuchung noch oft zu Wort melden), ist ein Nachhall aus den Schriften der Kirchenväter. Gewiß hängt die Leichtigkeit, mit der solche Bilder übernommen wurden, mit der Tatsache zusammen, daß die nautische Kultur der Antike, aufs Ganze besehen, bis ins späte Mittelalter die gleiche blieb. Aber gerade dies macht es uns zur Pflicht, diese Kultur kennen zu lernen, wenn wir den Reichtum an theologischen Vorstellungen verstehen wollen, der sich unter der Hülle der altchristlichen Schiffsymbolik verbirgt. Es war indes nicht nur der tägliche Anblick der großen Schiffe in den Häfen seiner Städte, die den antiken Christen immer wieder zu Vergleichen mit seinem Schiff der Kirche drängten. Seit uralter Zeit hatte sich in den Schulen der Rhetoren, bei den Dichtern und in der Sprache der Staatspolitik eine nautische Symbolik ausgebildet, deren oft schon sehr abgeschliffene Ver-

[25] Opus imperfectum in Matthaeum, Homilia 23 (PG 56, 755).
[26] Collectio Avellana 169 (CSEL 35, S. 625, Z. 21—S. 626, Z. 3).
[27] Andere Kataloge vgl. etwa bei Ambrosius, Expl. in Psalm. 47, 13 (CSEL 64, S. 355, Z. 8—16); Paulinus von Nola, Epistola 23, 30 (CSEL 29, S. 186, Z. 9—S. 187, Z. 25); Caesarius von Arles, Sermo 136, 6 (Morin I, S. 538, Z. 26—S. 539, Z. 8).
[28] Homilia 9 (PL 131, 914D—916B). Remigius schöpft hier wörtlich aus Hrabanus Maurus (PL 107, 863CD).
[29] Liber in distinctionibus dictionum theologicalium (PL 210, 850f. 872).
[30] Sermones 33—37 zur Fastenzeit (Opera omnia, Venedig 1745, III, S. 105ff).

gleiche, deren Redewendungen, vom tragischen Kothurn der Dramatiker bis hinab zum volkstümlichen Sprichwort, in immer neuen Bildern aus der Welt der Schiffahrt sich gestalteten. Das alles übernimmt nun die christliche Predigt und Theologie, um es anzuwenden auf das geliebte Schiff der Kirche.

II.

Die antike Schiffsymbolik

Schon ein oberflächlicher Blick auf die eben vorgelegten Schiffskataloge der patristischen Theologie zeigte uns, daß eine solche Ausgestaltung des Symbols keineswegs nur aus den biblischen Vorbildern der Kirche, der Arche des Noe und dem Nachen des Petrus, erklärt werden kann. Hier wirkt vielmehr ein Gesetz, das wir in der Symboltheologie immer wieder beobachten können: die schlichten biblischen Bilder, etwa vom Weinstock, von der Perle, dem Hochzeitskleid, dem lebendigen Wasser, dem Mond, tragen eine Keimkraft in sich, die dann durch die Berührung mit der bildgesättigten Welt der spätgriechischen Antike zum Treiben gebracht wird und einen Reichtum entfaltet, der zu jedem dieser Bilder eine ganze Geschichte schreiben ließe. So nun auch im Symbol vom Schiff der Kirche. Aus dem Nachen des galiläischen Fischers wird ein mächtig dahinrauschendes Schiff. Dieses Drängen nach Entfaltung ist übrigens auch im außerchristlichen Bereich der Symbolik zu beobachten. Eine Parallele zu unserer Bildentfaltung liegt etwa darin, wie aus dem Nachen des Charon, der in der ursprünglichen Bildlichkeit des Symbols die Seelen mühsam rudernd über den Acheron setzt, bei Lukian ein stattliches Schiff geworden ist. Im Cataplus beschreibt Charon dem Psychopomp Merkur, der ihm mehr denn dreihundert Seelen auf einmal zugetrieben hat, sein Fahrzeug: „Mein Schiff ist bereit, zur Überfahrt aufs beste eingerichtet. Das Kielwasser ist ausgeschöpft, der Mast aufgerichtet, die Segel gespannt, die Ruder hängen in ihren Riemen. Nichts hindert, den Anker zu lichten und abzusegeln[1]." Und ein andermal läßt Lukian den Charon gar die Fährlichkeiten dieser acherontischen „Meer"fahrt schildern mit all ihren Stürmen und der Angst der aufgeregten Passagiere[2]. Das alles war natürlich bei Lukian witzig gemeint und hat gewiß so auch gewirkt auf den antiken Leser. Aber es zeigt doch, wie die Bildkraft der Symbole immer vom Einfachen zum Reichen drängt, und wie es also möglich war, daß die christliche Allegorie aus Arche und Fischernachen jenes Kirchenschiff bilden konnte, das uns Hippolyt beschrieben hat. Beobachtung der nautischen Kultur und antike Rhetorentradition also sind es gewesen, die zu solcher Entfaltung drängten. Wir haben darum zuerst den Reichtum dieser hellenistischen Schiffsymbolik darzulegen, aus der heraus die christliche Bildentwicklung verständlich wird. Dabei ist es wichtig, noch einmal auf den geistigen Urgrund zurückzugreifen, aus dem die Allegorie vom Schiff als einer Schicksalsgemeinschaft auf Leben und Tod heraustreibt (1). Dann führen wir die drei Hauptgruppen nautischer Symbolik vor, die von der

[1] Lukian, Cataplus sive Tyrannus 1 (Reitz 620).

[2] Lukian, Charon sive Contemplantes 3 (Reitz 493f).

Antike erdacht wurden und für die Gestaltung der kirchlichen Symbolik Bedeutung erhielten (2).

1. Die Urform nautischer Symbolik, aus der es verständlich wird, warum der seefahrende Mensch der Mittelmeerkultur immer wieder zu den Bildern aus der Schiffahrt greift, ist jene Haltung, die sich mischt aus Grauen und Kühnheit und am treffendsten mit dem Wort vom καλὸς κίνδυνος[3], der „herrlichkühnen Todesgefahr" zu kennzeichnen ist. Daß der Mensch es einmal zu wagen begann, das böse Meer auf ausgehöhltem Holz zu befahren, ist dem antiken Menschen so unbegreiflich, daß er die Anfänge der Seefahrt in mythischen, von göttlichem Grauen umwitterten Begebnissen sieht. Argonautensage[4] und Isismysterium[5] verlegen den Beginn des menschlichen Seefahrens in dunkle, götternahe Vorzeit. Und das erste Schiff der todeskühnen Sterblichen, das Schiff Argo, sieht der antike Seefahrer als Sternbild am nächtlichen Himmel glitzern[6]. Schiffahrt ist sozusagen ein Sündenfall gewesen, denn im „goldenen Zeitalter" des verlorenen Menschenglücks befuhr man das Meer noch nicht. Da sah man, wie Antiphilos in einem schönen Epigramm einmal sagt, „das Meer noch von ferne wie einen Hades" — darum nennt er das erste Schiff auch Τόλμα, „die Kühne"[7]. Aber von dieser kühnen Sünde kommt der Mensch nun nicht mehr los. „Bös ist das Meer und das Seefahren ist ein tollkühn waghalsiges Ding", sagt Alciphron in seinen Fischerbriefen, und wer zu Schiff geht, ist ein „Nachbar des Todes"[8]. Aber es winkt der Gewinn, es locken die fremden Länder, und süß ist es, mit blumengeschmücktem Heck in den Hafen einzulaufen. In den Sinnsprüchen des athenischen „Schweigers" Secundus, die bis ins Mittelalter so großen Einfluß hatten, wird diese Stimmung gut wiedergegeben in den Antworten auf die Frage „Was ist ein Seefahrer?": „Er ist auf Erden nur ein Gast, ein Deserteur des Festlands, ein Kämpfer gegen Stürme, ein Gladiator zur See. Er ist immerdar

---

[3] Vgl. ZkTh 65 (1941) S. 135, Anm. 25; S. 129, Anm. 38.

[4] Manilius, Astronomica V, 32—56. — RE II, 1 (1895) Sp. 743—787: Argonautai. — RE. II, 1 Sp. 721—723: Argo.

[5] Hyginus, Fabulae 277. — Anthologia latina 743 (Riese II, 215). — Fulgentius Afer, Mythologicon 25. — Cassiodor, Var. V, 17 (PL 69, 657 C). — Vgl. G. Lafaye, Histoire du culte des divinités d'Alexandrie, Paris 1884, S. 255. — W. H. Roscher, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie II (1890/97) Sp. 474—490.

[6] Aratos, Phainomena 341—351. — Avienus, Aratus 756—768. — Hyginus, Fabulae 14. — Vgl. dazu die noch ganz im antiken Geist gehaltenen karolingischen Sternbilder der Himmelskarten: A. Goldschmidt, Die deutsche Buchmalerei I, Die karolingische Buchmalerei, Florenz-München 1928, S. 19; Tafel 14 und 80.

[7] Antiphilos von Byzanz, Epigramm 23 (= Anthologia Palatina IX, 29). Vgl. dazu K. Müller, Die Epigramme des Antiphilos von Byzanz, Berlin 1935 (= Neue deutsche Forschungen, Abt. Klassische Philologie 2), S. 69 f. Antiphilos hat eine große Vorliebe für Epigramme aus der nautischen Symbolik; vgl. die Ausführungen von Müller S. 11 f.

[8] Alciphron, Epistolae piscatoriae I, 3 (Schepers S. 4 f). So S. 5, Z. 10: φεύγωμεν τὴν πρὸς θάνατον γειτνίασιν. — Vgl. dazu das Fragment aus den Elegien des Solon I, 43—46: „nicht der Seele noch des Lebens achtend" ist die gefährliche, um des schnöden Gewinnes willen gewagte Seefahrt (Anthologia Lyrica Graeca, Leipzig 1936, I, 1. Abt. S. 26).

des Heiles unsicher, er ist ein Nachbar des Todes — aber ein glühender Liebhaber der Meerflut": θανάτου γείτων, θαλάσσης ἐραστής[9]. Das überträgt sich auf das Schiff selbst: es ist „ein Haus ohne Fundament, ein schwimmendes Etwas, ein immer offenes Grab, ein seefahrender Tod"[10]. Und dennoch: wenn der antike Mensch das dahinrauschende Schiff mit seinen geblähten Segeln sieht, weiß er kein schöneres Symbol für alle Hoffnungen. Die νῆες οὐριοδρομοῦσαι sind für die Traumsymbolik des Artemidor[11] ebenso Vorzeichen für irdisches Glück wie für Clemens von Alexandrien[12] Sinnbilder des christlichen Hoffens. Artemidor gibt uns an einer anderen Stelle einen ganzen Katalog von Schiffsymbolen: glatte Fahrt bedeutet Gutes; Sturm bedeutet Gefahr; Anker und Hafen sagen Ruhe voraus; der Mastbaum bedeutet den Herrn; Schiffbruch kündet den Tod[13]. So mischt sich in der antiken Schiffsymbolik immer das Grauen mit der Kühnheit. „Wer zur See geht, ist schwarzgallig oder arm oder möchte sterben", heißt es im Anthologium des Stobaios[14]; und: „jammervoll ist das Leben auf dem Meer"; und (mit einem Fragment des Euripides): „selig, wer nach glücklicher Fahrt daheim ist und die Schiffslast an Land gebracht hat — aber wieder geht er zur See!" Seefahrt ist ein Spielen mit der grausamen Tyche, und nicht rettet den Menschen das „ausgehöhlte Fichtenholz", wenn das Schicksal es nicht will, sagt Dion Chrysostomos in seinen Reden vom Schicksal[15]. Das Grab des schiffbrüchigen Paetus soll als Warnung dienen für alle Seefahrer, die es sehen: *et quotiens Paeti transibit nauta sepulcrum, dicat: et audaci tu timor esse potes*[16]. Aber das ist immer nur die eine Seite der Symbolik. Der antike Mensch preist trotz allem Grauen das Tollkühne der Seefahrt, sie ist ihm geradezu ein Merkmal der Göttlichkeit im Menschen. Es war Poseidonios, der diesen Gedanken in seiner religiös gestimmten Lebenslehre oft aussprach — das Echo davon vernehmen wir noch bei Nemesios[17]: „Wer vermag je des Menschen hohen Rang in Worten auszudrücken? Über das Meer schreitet er, in den Himmel dringt er ein mit seinem Denken, er durchschaut die Bewegungen der Gestirne!" Das hat, ebenfalls aus Poseidonios schöpfend, schon Cicero ausgesprochen[18]. Darum hat der antike Mensch seinen guten Schiffen mit Vorliebe so stolze Namen der Kühnheit, der Hoffnung, der Freude gegeben — wenn wir die von A. Boeckh aus den athenischen

[9] Secundus, Sententiae 18 (Mullach, Fragm. Phil. Graec. I, 515). — Vgl. J. Bachmann, Das Leben und die Sentenzen des Philosophen Secundus des Schweigsamen, Halle 1887.

[10] Sententiae 17 (Mullach I, 514).

[11] Artemidor, Oneirokritika II, 68 (Hercher S. 159, Z. 25—S. 160, Z. 1).

[12] Clemens, Paidagogos III, 11, 59 (GCS I, S. 270, Z. 7). Vgl. ZkTh 65 (1941) S. 129, Anm. 39.

[13] Artemidor, Oneirokritika II, 23 (Hercher S. 115—117).

[14] Stobaios, Anthologium IV, 17 (Hense S. 400—405).

[15] Dion Chrysostomus, Oratio 64, De fato 2, 10 (de Budé II, S. 190, Z. 23 f).

[16] Propertius, Eleg. III, 7, 27 f.

[17] Nemesios, De natura hominis 1, 75 (PG 40, 533 A). Vgl. W. Jaeger, Nemesios von Emesa, Berlin 1914, S. 134.

[18] Cicero, De natura deorum II, 60, § 152; 61, § 153.

Quellen zusammengestellten Schiffsnamen durchgehen, ist es uns fast, als sei dies alles schon wie eine Vorwegnahme dessen, was einst die Christen von ihrem Kirchenschiff aussagen: Heil, Gnade, Lichtträger, Selige, Siegreiche, Jungfrau, Taube, Retterin, Vorsehung, Hilfe und Friede heißen die griechischen Schiffe[19]. Das Schiff ist stets weiblich gedacht, wird bei Aristophanes[20] einmal in langer Ausführung „Jungfrau" genannt; denn seinen Schiffen ist der seefahrende Grieche fast wie einem geliebten Menschen zugetan. Das uralt heilige Schiff des Theseus, mit dem man jedes Jahr die Theorie von Delos feiert, dessen morsch gewordene Planken man sorgsam ersetzt, wird für Plutarch zum sprechenden Symbol des menschlichen Organismus, der sich immer neu und in jugendlicher Frische ergänzt[21]. Das Gegenstück dazu spricht sich einmal in dem entzückenden Epigramm des Meleager aus, der die alternde Geliebte als „alte Fregatte" darstellt und die einzelnen Glieder ihres häßlich gewordenen Körpers mit nautischer Genauigkeit den einzelnen Teilen des Schiffes vergleicht[22]. So etwas konnte nur ein Grieche schreiben. Die ganze antike Literatur ist denn auch wie durchwoben von Seefahrtsymbolik. Die Liebe ist wie eine kühne, gefährliche Schiffahrt[23]; der schlaue Grieche und Römer „dreht die Segel nach dem Wind"[24]; der Tod kommt auf uns zu „mit prallen Segeln"[25]. Wo wir heute vom Absägen des Astes sprechen, auf dem man sitzt, redet der antike Mensch vom „Anbohren des Schiffsbodens"[26]. Das Aufgeben des Kampfes heißt „die Segel einziehen"[27] — kurz, die antike Weisheit der Sprichwörter kann sich nicht genug tun in nautischen Vergleichen, und wenn wir heute sagen: „von A bis Z", sagt das Altertum *„a prora ad puppim"*[28].

Im Hintergrund also all dieser Symbolik steht der Stolz des antiken Menschen auf sein „gutes Schiff", dessen vom Menschengeist erdachter Bau

---

[19] A. Boeckh, Urkunden über das Seewesen des attischen Staates (1840), S. 84—93.

[20] Aristophanes, Equites 1300—1315.

[21] Plutarch, An seni sit republ. ger. 6 (786 F; 187 A). — Theseus 23. — Über andere heilige Schiffe der athenischen Frömmigkeit vgl. A. Boeckh, Urkunden S. 76—78.

[22] Anthologia Palatina V, 204.

[23] Vgl. die Epigramme des Antiphilos Anthol. Pal. IX, 415 (K. Müller [oben Anm. 7], S. 87) und des Philippos von Thessalonich Anthol. Pal. IX, 416. — Auch bei Apuleius, Metamorph. II, 11 wird die Liebe als Schiffahrt aufgefaßt, wo die Freundin dem Lucius Speisen bringt mit den Worten *hac enim sitarchia navigium Veneris indiget sola.* — Ps.-Ovid, Epistula Sapphus v. 215: *gubernabit residens in puppe Cupido.* — Hieronymus, Epist. 128, 3 (CSEL 56, S. 159, Z. 4—6): Ehe als gefährliche Schiffahrt.

[24] Plautus, Epid. 49: *utcumque in alto ventus est . . . exin velum vortitur.* — Das ist das gleiche wie das bei Plutarch, De fortuna Romanorum 4 (318 A) zitierte Wort aus Pindar, daß der Unbeständige immer „ein zweifaches Steuerruder zieht".

[25] Quintilian, Declam. XII, 16: *plenis velis mors venit.*

[26] Cicero, Pro Scauro 45 (vgl. Quintilian, Inst. orat. VIII, 6, 47) *navem perforare in qua ipse naviget.* — Hieronymus, Epist. 7, 5 (CSEL 54, S. 30, Z. 4 f).

[27] Horatius, Carmina II, 10, 22. — Cicero, Ad Atticum I, 16, 2.

[28] Cicero, Ad familiares XVI, 24, 1. — Vgl. zum ganzen Gebiet der nautischen Sprichwörter A. Otto, Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer, Leipzig 1890, S. 288 f. 239 f.

und dessen geistgeleitete Steuerung das grauenvolle Meer überwunden hat. Das Schiff ist darum das trefflichste Symbol für eine Schicksalsgemeinschaft, in der es um Leben oder Tod, um Sieg oder Untergang geht: denn das Schiff ist genau und undurchdringlich, aber nur um Fingerbreite abgegrenzt gegen das todfeindliche Element; es ist auf Landung oder Schiffbruch seinem Geschick ausgeliefert; sein Glück ist nicht abhängig von der Schönheit des Baus und der Ausstattung, sondern einzig von der Zweckmäßigkeit seiner Teile; die ruhige Fahrt ist bedingt von der Disziplin und der fast hierarchischen Gegliedertheit aller Passagiere und vorab der Besatzung.

Alle diese Sätze könnten mit einer Fülle von Einzelbelegen nachgewiesen werden — vieles davon wird später noch vorzulegen sein. Hier kommt es uns zunächst nur darauf an, den Symbolwert des Begriffs vom „guten Schiff" lebendig zu machen. Seneca hat es einmal beschrieben: *Navis bona dicitur non quae pretiosis coloribus picta est nec cui argentum aut aureum rostrum est ... sed stabilis et firma et iuncturis aquam excludentibus spissa, ad ferendum incursum maris solida, gubernaculo parens et non sentiens ventum*[29]. Geradezu miterleben kann man die Freude des antiken Menschen an seinen Schiffen, wenn Lukian die neugierige athenische Bevölkerung zum Hafen hinausströmen läßt, um das großartige Getreideschiff aus Ägypten zu bewundern, das eben eingelaufen ist: ἡλίκη ναῦς, „was für ein wunderherrliches Schiff!" rufen die Landratten aus, denen die Matrosen alle Einzelheiten zeigen, vom Kielwasserraum bis zum purpurnen Toppsegel, und das doch einzig geleitet wird von dem Steuermann, einem kleinen krüppeligen Greis, der „an elegant kleinem Holzgriff" die riesigen Steuerruder lenkt[30]. Das antike Schiff ist wirklich eine Welt für sich, ein Kosmos mit eigener Gesetzlichkeit von dem Augenblick an, wo das Ankerseil gelöst wird. „Schiff" ist Schicksalsgemeinschaft. *In eadem es navi*, sagt Cicero, wenn er von der unausweichlichen Gleichheit gemeinsamen Geschicks spricht[31]. Und ebenso Livius: *in eodem velut navigio participes sunt periculi*[32]. Darum ist das gute Schiff das trefflichste Symbol für die „Fahrt des Lebens" in all ihren Formen. Es ist nur ein Nachhall aus echt griechischer Seemannsfreude, wenn Gregor von Nazianz das glückhafte Schiff beschreibt, fast genau so wie Seneca:

> Nicht sei dein Schiff bemalt mit hübschen Farben und strahlend buhlerisch schön, soll es tragen der starke Rücken des Meeres. Nein, ein gutes Schiff ist genagelt und seefest und tüchtig von dem Erbauer gefügt: nur so durchkielt es die Wogen[33].

Gregor spricht hier vom Schiff des Menschenlebens: aber damit ist schon der Übergang gegeben zur Symbolik des Kirchenschiffs. Der Christ weiß, daß seine Kirche die Schicksalsgemeinschaft ist, von deren Güte und Seefestigkeit der Sieg über das böse Meer abhängt. Nur dieses „gute Schiff" kann die Wogen der Leidenschaften und die Stürme der heilsgefährdenden

---

[29] Seneca, Epist. ad Lucilium 76, 13.
[30] Lukian, Navigium seu Vota 4. 5 (Reitz 250f).
[31] Cicero, Ad familiares II, 5, 1.
[32] Livius, XLIV, 22, 13.
[33] Gregor von Nazianz, Carmina I, 2, 9, vv. 141—144 (PG 37, 678f). — Ähnliche Schilderung des „guten Schiffes" Carm. II, 1, 17 vv. 5—8 (PG 37, 1262).

Irrlehren durchkielen. Basilius von Seleukia hat einmal in wundervoller Rhetorik das gute Schiff der Kirche beschrieben, wie es durch das Brüllen der Wogen, mit knatternden Segeln und ächzenden Tauen hindurchschifft[34]. Und Ambrosius nennt die Kirche geradezu das „gute Schiff": *nam cum Ecclesia multis tamquam bona navis fluctibus saepe tundatur, adversus omnes haereses debet valere Ecclesiae fundamentum*[35]. Die Kirche ist das „völkertragende Schiff"[36], sie ist das Schiff, innerhalb dessen hegenden Planken sich das heilbringende Leben Jesu vollzieht[37]; sie ist die *mulier fortis*, von der geschrieben steht: „Einem Handelsschiff ist sie vergleichbar, aus der Ferne bringt sie Nahrung": *navigans per mare saeculi huius*[38]. Die Kirche ist das seefeste Schiff, auf dem das gefährliche Wagnis des Glaubens ohne Schiffbruch bestanden werden kann. „O du hehre Gefahr, die du uns lehrst, wo allein der Anker des Heils ausgeworfen wird. Stürmisches Meer — auf dir allein lernen wir, was glauben heißt[39]!"

2. Aus dieser Haltung, die wir die Urform nautischer Symbolik genannt haben, weil sie aus sich in immer neuen Formen das allegorische Denken gebiert, ergeben sich vor allem drei Bildkreise, deren antike Geschichte wir nun vorzulegen haben, weil alle drei für das Werden und Verstehen der Symbolik vom Schiff der Kirche von besonderer Bedeutung sind: die Antike spricht vom „Schiff des Staates", vom „Schiff der Seele", vom „Schiff der Welt", und es wird sich zeigen, daß für den Christen die Kirche als gutes Schiff Erfüllung und Inbegriff von Polis und Psyche und Kosmos ist.

a) Am nächsten liegt dem seefahrenden Griechen die Allegorie vom Schiff der Polis, und das klingt selbst in unserem Denken noch nach, wenn wir von Gouverneuren sprechen oder vom Staatsruder. Es war mit der oben besprochenen Symbolik des Schiffes als einer wohlgeordneten, von einem einzigen Menschen klug geleiteten, gegen feindlich dräuende Gefahr abgegrenzten Schicksalsgemeinschaft gegeben, daß die seefahrenden Griechen wie von selbst in ihren Schiffen ein treffliches Sinnbild der Polis, des heimischen Staatswesens sahen. Dieses Bild hat sich mit erstaunlich zäher Kraft erhalten, von den ersten Gründungen griechischer Stadtstaaten bis in die byzantinische Kaiserzeit. Die Hauptlinien dieser reichen Ideen geschichte seien hier kurz vorgezeichnet.

Das älteste Zeugnis politischer Schiffsymbolik ist uns in zwei Fragmenten des Alkaios von Mytilene[40] erhalten, die Herakleitos[41] in seinen Allegoriae Homeri aufbewahrt hat. „Staatsschiff im Sturm", so könnte man das Ge-

[34] Basilius von Seleukia, Oratio 22 (PG 85, 265 A).
[35] Ambrosius, De incarnationis dominicae sacramento 5, 34 (PL 16, 827 B).
[36] Cassiodor, Expos. in Psalterium zu Ps. 103, 26 (PL 70, 737 D).
[37] Chrysologus, Sermo 21 (PL 52, 257 D; 258 A).
[38] Salonius von Genf, Expositio mystica in Parab. Salomonis, zu Prov. 31, 14 (PL 53, 990 B).
[39] Basilius von Seleukia, Or. 22 (PG 85, 267 A; 269 A): ὦ κινδύνου διδάσκοντος ποῦ τῆς σωτηρίας ἡ ἄγκυρα ... θάλασσα παιδευτήριον πίστεως!
[40] Alkaios, Fragment 18 und 19 (Anthologia Lyrica Graeca I [1936], 4. Abt., S. 150).
[41] Herakleitos, Quaestiones Homericae 5 (Oelmann S. 6 f).

dicht überschreiben, in dem Alkaios seinem aristokratischen Unmut über die Tyrannei des Myrsilos auf Lesbos (nach 612 a. C.) Ausdruck gibt. Von Alkaios abhängig ist das Fragment aus den Elegien des Theognis[42], ebenso die nautische Sprache der klassischen Tragiker. Vor allem aber hat Horaz den Alkaios geliebt und nachgeahmt. Beim Ausbruch des Entscheidungskampfes zwischen Octavian und Antonius dichtete er das berühmte Carmen auf das römische Staatsschiff: *O navis referent in mare te novi fluctus? O quid agis? fortiter occupa portum!*[43] Dieses Gedicht ist dann in den Rhetorenschulen sozusagen zum klassischen Vorbild der nautischen Staatsallegorie geworden, wie wir aus Quintilians Definition der Allegorie wissen: 'Αλληγορία, *quam inversionem interpretantur aut aliud verbis, aliud sensu ostendit, aut etiam interim contrarium. Prius fit genus plerumque continuatis translationibus, ut ‚o navis referent in mare te novi fluctus ...', totusque ille Horati locus, quo navem pro re publica, fluctus et tempestates pro bellis civilibus, portum pro pace atque concordia dicit*[44].

Wohl noch stärker als durch diese lyrische und rhetorische Tradition wurde das antike Denken gebildet von dem erhaben ernsten Staatsideal der griechischen Tragiker, die ihre Gedanken immer wieder in nautische Bilder kleiden. Die Polis ist das geliebte Schiff, auf dessen Heck der „Staatenlenker" sitzt und die soziale Verantwortung für das Heil, für die glückhafte Fahrt des Gemeinwesens trägt. Die Anfangsverse aus den „Sieben gegen Theben" des Aischylos klingen wie ein Leitmotiv, das von da ab immer wieder abgewandelt wird: „Kadmosbürger, zur rechten Zeit muß sein Wort erheben, wer auf dem Heck der Polis den Staat bewacht und der Gesetze Steuerruder führt, nimmer darf sein Auge sich müde schließen im Schlaf[45]!" Staatskunst ist Seemannskunst: τὴν πόλιν ναυστολεῖν[46], ναυκληρεῖν πόλιν[47] ist wie ein stehender Ausdruck geworden. Das Staatsschiff auf gerader Bahn lenken, das ist das Ideal des politischen Steuermanns. Nur wenn der König auf den göttlichen Seher horcht, kann er das Schiff der Polis geradeaus lenken, sagt Teiresias zu Kreon in der Antigone[48]. Und wie herrlich schildert Sophokles das Staatsschiff im Sturm — Alkaios und Pindar sind hier die Vorbilder[49].

Am meisten aber hat zur Festigung dieses Bildkreises beigetragen, daß nun auch in der eigentlichen Staatsphilosophie der Griechen die nautische Symbolik weitgreifende Verwendung gefunden hat. An der Spitze steht Platon, der auf seinen

---

[42] Theognis, Eleg. an Simonides 671—682 (Anthol. Lyr. Graec. I, 2. Abt., S. 46). — Vgl. J. Kroll, Theognisinterpretationen (= Philologus Supplementband 29, 1), Leipzig 1936, S. 134, Anm. 322.

[43] Horatius, Carmina I, 14. — Horaz kennt Alkaios genau, vgl. Carm. I, 32, 5ff.

[44] Quintilian, Instit. orat. VIII, 6, 44. — Ebenda VIII, 6, 45—50 auch eine Fülle nautischer Allegorien aus Cicero gesammelt.

[45] Aischylos, Sieben gegen Theben vv. 1—3. — Vgl. auch Schutzflehende 344f; Eumeniden 16, 765; Agamemnon 802. — Euripides, Orestes 795.

[46] Euripides, Schutzflehende 474.

[47] Aischylos, Sieben gegen Theben 635.

[48] Sophokles, Antigone 994. Vgl. auch 189f. — Daher das Sprichwort: „das Steuerruder geradeaus halten", das heißt seine Pflicht unbeirrt tun; noch Isidor von Sevilla zitiert dafür ein Wort aus Ennius: *dum clavum rectum teneam navemque gubernem* (PL 82, 667 A). — Bei Cicero erscheint dafür die griechische Form: ὀρθὰν τὰν ναῦν: Ad Quintum fratrem I, 2, § 13. Vgl. auch Quintilian, Decl. II, 17, 24 und Seneca, Epist. 85, 33. Ebenso Cicero, Ad familiares XII, 25, 5.

[49] Sophokles, König Ödipus 22—24; Antigone 162f. — Vgl. Fr. Dornseiff, Pindars Stil, Berlin 1921, S. 65, wo eine Reihe von weiteren Beispielen aus der griechischen Dichtung zum „Staatsschiff im Sturm" gegeben wird.

Seereisen, die ihn das glühende Verlangen nach Errichtung des Idealstaates dreimal nach Sizilien unternehmen ließ, wohl wie von selbst die treffliche Verwendbarkeit der nautischen Vorgänge auf das Staatspolitische erkennen mußte. Die politischen Wirren seiner athenischen Heimat sind es gewesen, die ihm das Wort diktierten: „Viele Staaten gehen unter wie lecke Schiffe, sind früher untergegangen und werden in Zukunft untergehen, und dies wegen der Schlechtigkeit des Steuermanns und der Schiffsleute, die in den größten Dingen die größte Unwissenheit besitzen[50]." Man weiß, daß nach Platons Ideal die Philosophen den Staat regieren sollen. Im Gorgias[51] schildert er die Tugenden dieses philosophischen Steuermanns, ebenso im Politikos[52], am ausführlichsten in der Republik[53], wo die in einem gutgelenkten Schiff nötige Unterordnung aller unter den einen Naukleros das Heil bewirkt, umgekehrt aber (wie es in Athen so oft der Fall war) alles Unheil davon kommt, daß der Naukleros nichts versteht, jeder Matrose ein Steuermann sein will. Noch in den Gesetzen kehrt der Vergleich wieder, diesmal zugleich angewandt auf den menschlichen Leib, der ebenfalls wie ein Schiff gelenkt wird: Seele und Kopf sind sozusagen Steuermann und Vordersteuermann — die Seele mit der Vernunft, der Kopf mit Augen und Ohren. Beide müssen gut zusammenwirken, und so muß es in einem guten Staat sein zwischen Staatslenker und Mitregierenden. Nur so wird dem Staat Rettung, Heil und Wohlfahrt[54]. Auch für Aristoteles ist diese nautische Disziplin und Unterordnung ein treffliches Sinnbild aller Staatstugenden des Bürgers, die bei aller Verschiedenheit der politischen Funktionen und Rechte nur ein einziges gemeinsames Ziel haben: die glückliche Fahrt, das ist aber die Wohl„fahrt" des Staatswesens[55].

Demosthenes hat das an berühmten Stellen seiner Kranzrede und in der dritten Philippika den wankelmütigen Athenern vorgesprochen, und man hört die heiße Angst des Patrioten um das sturmgefährdete Staatsschiff aus seinen nautischen Vergleichen heraus[56]. Desgleichen spricht Plutarch in seinen staatspolitischen Aufsätzen[57] ganz in den Bildern der platonischen Nautik, zu einer Zeit, da die Griechen schon als „ruhige Passagiere" im großen Staatsschiff der Römer saßen. Rom als Schiff: hier stehen wir an dem Punkt der Ideenentfaltung, wo bald einmal die Christen in einem noch ganz anderen Sinn von einem Schiff sprechen werden, dessen Steuermann auf dem Heck des römischen Stuhles sitzt und das durch die Oikumene rauschende Fahrzeug lenkt. Plutarch hat als getreuer römischer Weltbürger in seiner Schrift vom „Glücksgenius der Römer" den Bau des „guten Schiffes" römischer Größe beschrieben: „Ein Kauffahrteischiff, eine Galeere wird nur mit vielen gewaltsamen Schlägen erbaut, durch Säge, Hämmer, Nägel und Äxte zusammengekeilt. Wenn es endlich fertig ist, muß es noch eine geraume Zeit stehen bleiben, bis die Verbindung haltbar geworden ist und die Pflöcke sich festgesetzt haben. Denn läßt man es mit noch lockeren und nachgebenden Fugen ins Wasser, so wird es durch die Erschütterung auseinander-

[50] Politikos 302 A.
[51] Gorgias 67 (511 D).
[52] Politikos 296 D.
[53] Republik 488 A/E. — Vgl. auch Gesetze 10 (902 D). — Alkibiades I (117 CD. 119 D. 124 E. 135 A). — Republik 389 C: Schiffbruch des Staates.
[54] Gesetze 12, 10 (961). — Vgl. Polybius VI, 44, 3—7, wo unter dem Bild des Staatschiffes die politische Unordnung der Athener geschildert wird.
[55] Aristoteles, Politik III, 4 (1276 B). Vgl. auch VII, 6 (1327 AB).
[56] Demosthenes, Oratio 18, 194 (Kranzrede); Oratio 9, 128 (dritte Philippika 3, 69). — Vgl. J. Straub, De tropis et figuris quae inveniuntur in orationibus Demosthenis et Ciceronis, Würzburg 1883, S. 54 f.,
[57] Plutarch, Praec. rei publ. gerendae 13 und 15 (807 BC; 812 C). — Agis 1 (795).

gehen und das Schiff wird leck. Gerade so verhält es sich mit Rom[58]." Wir sahen schon, wie Horaz in einer schweren Stunde der römischen Politik das morsche Staatsschiff besang, und Cassius Dio läßt den Maecenas in einer fingierten Rede das von Stürmen geschleuderte römische Staatsschiff beschreiben[59]. Sonst aber überwiegt der Stolz des Römers über das herrliche Schiff seiner *respublica*. „Ich fürchte mich nicht vor den finsteren Wölklein auf deinem Angesicht", sagt Cicero stolz in seiner Rede gegen L. Piso, ich, der ich so lange das Staatsschiff gelenkt habe: *qui in maximis turbinibus ac fluctibus rei publicae navem gubernassem salvamque in portu conlocassem*[60]. Keine erhabenere Aufgabe kann es geben für einen romliebenden Mann als diese: *clavum tanti Imperii tenere et gubernacula rei publicae tractare*[61]. Noch Lactantius preist die guten Kaiser, die nach der Schreckensherrschaft des Domitian das Steuerruder des Reichs lenkten: *multi ac boni principes Romani Imperii clavum regimenque tenuerunt*[62]. „Führe du wieder mein Schiffsteuer", fleht die Roma beim Panegyriker den Kaiser Maximian an[63].

Auch die christlich gewordenen Kaiser bleiben von diesem Bewußtsein, das Steuerruder des Weltenschiffs zu führen, ganz erfüllt. Das ist bedeutsam für die Fassung des politischen Ideals der Nachfolger des Konstantin — denn sie sehen, wie nun ein anderes, besseres Schiff durch das Imperium rauscht, die Kirche. Man kann das staatspolitische Problem, das sich daraus ergibt, geradezu in die Worte fassen: ist die Kirche als Insasse im Staatsschiff, oder ist der Staat als „ruhig sitzender Laie" im Kirchenschiff? Konstantin selbst hat in seiner „Rede an die heilige Versammlung" die Jungfrau Kirche angesprochen mit den Worten, die wir nur in der alten griechischen Denkweise vom weiblich und jungfräulich gedachten Schiff verstehen: „Höre nun, du aller reinen Jungfräulichkeit teilhaft gewordene Schiffsherrin, Kirche, du mütterliche Hüterin eines zarten und unerfahrenen Geschlechtes[64]!" Dafür tönt ihm aber am Schluß der pompösen Rede, die Eusebius 335 im Palast zu Konstantinopel auf den Kaiser hält, das Wort vom Kaiser als dem Schiffsherrn des Weltalls entgegen, das man in Byzanz nie mehr vergessen hat: „Der Kaiser sitzt als weiser Steuermann hoch oben auf seinem Sitz, er bedient den Griff der Steuerruder, er lenkt das Schiff auf gerader Bahn, er geleitet bei günstigem Wind alle seine Untertanen in den sicheren und sturmfreien Hafen[65]!" Man weiß zur Genüge, wie Konstantin und seine Söhne sich als Herren auch des Kirchenschiffs fühlten, als „Bischof der Bischöfe", als Lenker des Staatsschiffs,

[58] De fortuna Romanorum 9 (321 DE).

[59] Cassius Dio, Hist. Romanorum 52, 16, 3. 4.

[60] Cicero, Or. in L. Pisonem § 20.

[61] Or. pro P. Sestio § 20. Vgl. auch ebd. § 46: *rei publicae navem*. Das gleiche Or. pro S. Roscio 51; De domo sua ad pont. 24.

[62] Lactantius, De mortibus persecutorum 3, 4 (CSEL 27, 2, S. 177, Z. 14 f).

[63] Panegyricus (an Maximian und Konstantin vom Jahre 307) VI, 11, 4.

[64] Eusebius, Constantini oratio ad sanctum coetum 2 (GCS Eusebius I, S. 155, Z. 21 f): ἄκουε τοίνυν, ἀγνείας παρθενίας τ' ἐπήβολε ναύκληρε, Ἐκκλησία, ἀώρου τε καὶ ἀδαοῦς ἡλικίας τιθήνη ... Die handschriftliche Überlieferung des Satzes ist allerdings nicht ganz klar, denn nach PG 20, 1237 A (Anm. 94) könnte sich das Wort auch auf den Bischof der anwesend gedachten Kirchengemeinde beziehen und nicht auf die Kirche selbst. Wir ziehen indes den kritischen Text bei Schwartz vor.

[65] Eusebius, Laus Constantini 10 (GCS Eusebius I, S. 223, Z. 12—15).

dessen Segelmast das Kreuz und das Labarum ist und dessen ruhige Insassen auch die Gläubigen sein müssen. Auf den Münzen[66] der konstantinischen Dynastie hat diese hierokratische Staatsomnipotenz bildlichen Ausdruck gefunden. Der Kaiser steht siegreich inmitten des Staatsschiffes, am Heck sitzt ein geflügelter Genius, die Fortuna Romanorum oder ein Schutzengel, der den Clavus des Steuerruders bedient; in der Hand trägt der Kaiser das Labarum, das wie ein Segelmast aufgepflanzt ist und die ὀθόνη[67] mit dem Christuszeichen an der Antenne trägt. *Gubernacula orbis regere*, so umschreibt der Codex Justinianus das kaiserliche Amt[68]. Und noch in der stolzen Lebensgeschichte, die Konstantin der Purpurgeborene seinem Ahnen Basilius widmet, wird der römische Kaiserstaat das „Weltenschiff" genannt und ausdrücklich bemerkt, daß sich in den hegenden Planken dieses Schiffes auch die Kirche befinde[69].

b) Wenn so schon der Staat als geordnetes Gemeinwesen, das römische Imperium genau so wie früher die Welthandelsstadt Alexandrien mit ihrem Isisschiff als Symbol[70], oder in uralter Zeit die seeherrschende Stadt Tyrus, die Ezechiel[71] in der herrliche Allegorie des Prunkschiffes beschreibt, dem griechischen Menschen als gutes Schiff vor Augen stehen — wieviel mehr dann dem hellenistischen Christen seine Kirche, diese Weltenfahrerin, die einzige Siegerin über das „böse Meer", die Polis Gottes, das mystische Handelsschiff!

Wie stark die Bildkraft dieses Symbols von da aus sich auch auf die Gebilde sozialer Ordnung von mehr untergeordneter Bedeutung überträgt, zeigt uns etwa Theodoret, der einmal den ganzen Reichtum nautischer Symbole auf das geordnete Hauswesen anwendet, das den Urgrund aller staatlichen Ordung bildet[72]. In dieser „Oikonomia", genau so wie im geordneten Staatswesen, sieht er ein Vorbild der Vorsehung Gottes, die das Wesen des Menschen planmäßig und zweckentsprechend eingerichtet hat[73]. Das führt uns nun zu dem zweiten der drei großen nautischen Bildkreise:

---

[66] Vgl. dazu J. Maurice, Numismatique constantinienne II, Paris 1911. — Abbildungen von konstantinischen Münzen mit dem Staatsschiff bei Fr. Münter, Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen, Altona 1825, Tafel III, fig. 70: eine Kupfermünze Konstantins. — J. Gretser, De Cruce III, Regensburg 1734, S. 18 f: Münzen des Konstans. In meinem Besitz befindet sich eine Kupfermünze des Konstans mit der beschriebenen Darstellung des Kaisers auf dem Staatsschiff und der Umschrift: FEL(icium) TEMP(orum) REPARATIO.

[67] „Segeltuch" (= ὀθόνη) nennt schon Eusebius, Vita Constantini I, 38 2 (GCS Eusebius I, S. 22, Z. 6) das Stoffstück, das an der einer Schiffsantenne ähnlichen Querstange (= κέρας, ebd. und S. 21, Z. 32) des Labarums herunterhängt.

[68] Cod. Justiniani III, 1, 14, 1. — Zur gleichen Zeit spricht auch Facundus von Hermiane vom Kaiser als demjenigen, *qui mundi regebat gubernacula:* Pro defensione trium capitulorum II, 2 (PL 67, 562 B).

[69] Theophanes continuatus V, 32 (PL 109, 277 B). Siehe die Übersetzung bei J. Hergenröther, Photius II, Regensburg 1867, S. 18.

[70] So auf dem antiken Elfenbeinrelief am Ambo Heinrichs II. im Dom von Aachen: Isis mit Schiff als Stadtsymbol von Alexandria. Vgl. G. Lafaye, Histoire du culte des divinités d'Alexandrie, Paris 1884, S. 293 f. — Abbildung in der Propyläen-Kunstgeschichte VI, Potsdam 1929, S. 192.

[71] Ezech 27, 5—9.

[72] Theodoret, Or. de providentia 7 (PG 83, 676 B/D).

[73] Theodoret, Or. de providentia 2 (PG 83, 576 AB).

dem „Schiff der Seele". Seine genauere Kenntnis ist für das Werden der Symbolik vom Schiff der Kirche deswegen wichtig, weil wir uns hiermit sozusagen in einen religiöseren Bereich begeben: denn wenn der antike Mensch vom Schiff der Seele spricht, so meint er damit den Menschen als einen von Gott mit organischer Teleologie geschaffenen Mikrokosmos — der Mensch ist gleichsam ein lebendig gewordenes Schiff, und darum auch eine Kirche im Kleinen.

Die antike Psychologie stellt sich, vor allem unter dem Einfluß des Platon, das „soziale" Verhältnis zwischen Leib und Seele vor mit dem berühmt gewordenen Vergleich: *sicut nauta in navi*. Seitdem Thomas von Aquin geglaubt hat, diesen Vergleich aus Platon zu schöpfen[74], kennzeichnet die scholastische Philosophie immer wieder die platonische Seelenlehre mit diesem Bild und findet in ihm den treffendsten Ausdruck, um den Gegensatz zur aristotelischen Lehre von der Seele als *forma corporis* anzugeben. Nun hat zwar Platon dies genau mit diesem Wort, soviel wir sehen, nirgends ausgesprochen. Thomas entnimmt das Wort aus Aristoteles und dann wenigstens die dahinterstehende Metaphysik der Platoniker wohl aus Nemesios, den er in der Übersetzung des Burgundio von Pisa kennt[75]. Dennoch läßt sich die platonische Lehre vom Verhältnis zwischen Seele und Leib gut in diesen nautischen Vergleich kleiden. Und der Gedanke hat dann eine hellenistische und christliche Geschichte gehabt, die wir hier kurz umreißen müssen, weil sie auch für die Symbolik vom Kirchenschiff bedeutsam wurde.

Zu Grunde liegt hier zunächst die schlichte Vergleichung des menschlichen Körpers mit einem Schiff. Man muß sich nur einmal das Werden eines antiken Schiffes vorstellen, wenn der Kiel gelegt ist und die hölzernen Planken sich wie Rippen zu beiden Seiten erheben: dem Auge des antiken Menschen, der seine Schiffe mit dem Blick des Liebenden betrachtet, ist das wie das Werden eines Menschen vorgekommen. Der Vergleich war denn auch beliebt in der Physiologie der Alten. Lactantius hat, aus griechischen Quellen schöpfend[76], den Bau des Menschenleibs einem Schiff verglichen: die Wirbelsäule ist wie der Schiffskiel, das Haupt sozusagen der Sitz des Steuermanns, der das Ganze leitet: *in summo vero constructionis eius, quam similem navali carinae diximus, caput conlocavit, in quo esset regimen totius animantis*[77]. Das gleiche schwebt ja auch schon Platon im Timaios vor, wo im Mythos der Leibwerdung das Knochengerüst wie Anker und Schiffstaue dazu dient, die Seele an ihren Körper zu fesseln und ihn festzuhalten[78]. Selbst die Poeten zehren von solchen, offenbar ganz geläufigen Vorstellungen.

[74] Thomas von Aquin, De anima a. 1, c. (Parmaausgabe VIII, 467); S. c. Gentiles II, 57. 58. — Vgl. auch S. Th. I, q. 76, a. 3, c.

[75] Aristoteles, De anima II, 1 (413 A): „Zweifelhaft ist noch, ob die Seele tatsächlich in der Weise die Wirklichkeit des Leibes ist wie der Schiffer des Schiffes." — Vgl. auch De anima I, 3 (406 A) und II, 4 (416 B). — Nemesios, De natura hominis 3 (PG 40, 592—608): de iunctione corporis et animae. — B. Domański, Die Psychologie des Nemesius (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters III, 1), Münster 1900, S. XII; S. 33 f. 58 ff.

[76] Vgl. dazu S. Brandt, Über die Quellen von Laktanz' Schrift De opificio Dei: Wiener Studien 13 (1891) S. 276 ff. Darin vor allem über die mit Nemesios gemeinsamen antiken Quellen.

[77] Lactantius, De opificio Dei 5 (CSEL 27, S. 20, Z. 5—7) und die hier angegebenen Quellen.

[78] Timaios 34 (73 D). 40 (85 E).

Auf das Gedicht des Meleager haben wir schon hingewiesen: da ist die Wirbelsäule der alten Geliebten der Mastbaum, die knochigen Schultern die Antenne, die weißen Haarsträhnen zerrissene Segel[79]. Noch hübscher kommt dies einmal zum Ausdruck in Ovids Metamorphosen, wo Kybele die Schiffe des Aeneas in Naiaden verwandelt. Das Schiffsheck wird zum Haupt (genau wie bei Laktanz), die Ruder zu Beinen, der Kiel zur Wirbelsäule, die Rippen des Schiffs bleiben die Rippen der Menschen, aus den Antennen werden die Arme[80].

Diese Vorstellung vom lebendigen Schiff des Körpers ist nun von mehrfacher Bedeutung für die Ausgestaltung der Symbolik vom Schiff der Kirche. Es wird später zu zeigen sein, wenn wir von der Arche des Noe handeln, daß dieses Vorbild der Kirche gestaltet wurde „wie ein menschlicher Leib"[81]: daß also die Bilder vom mystischen Leib und vom Schiff ineinander übergehen. Wie sich aber in der Kirche als organischer Gesamtheit der Erlösten nichts vollzieht, was nicht auch in der Einzelseele geschieht, so spricht die christliche Symbolik immer wieder auch von der *navicula animae*, dem Seelenschifflein: das heißt genauer, von dem Schiff des Leibes, das von der Kraft der Seele wie von einem Steuermann gelenkt wird. Auch das ist durchaus platonisch gedacht. Im Philebos sagt Platon, die Weltseele sei der Steuermann des Alls, und von ihr werden auch die in die Körper abgestürzten Teilseelen gelenkt[82]. Der Abstieg der wie ein Licht leuchtenden Seelen ist nach Plotin vergleichbar dem Sturz in ein scheiterndes Schiff: „es ergeht ihnen im Körper wie dem Schiffer, der im Sturm sich noch mehr vertieft in die Bedienung seines Schiffes und unvermerkt darüber seiner selbst vergißt, so daß er leicht mit dem scheiternden Schiff hinabgerissen wird"[83]. Plotin befaßt sich an einer anderen Stelle der Enneaden des weiteren mit dem unlöslichen Problem, wie Seele und Körper zusammenwirken: „Wie aber wohnt die Seele dem Leib ein? ... Wenn behauptet wird, die Seele sei so im Körper wie der Steuermann im Schiff, so ist das insoweit richtig, als die Seele so abgetrennt vom Leib gedacht wird, aber die Art ihres Inneseins ist damit noch nicht geklärt. Denn der Steuermann ist ja nicht im ganzen Schiff anwesend, so wie die Seele im ganzen Leib da ist[84]." Trotz solcher Ansätze zur Kritik der platonischen Psychologie blieb die Spätantike diesem nautischen Symbol treu, auch die Christen, und das ist für Theologie und Aszese von Bedeutung geworden. In der nur syrisch überlieferten Predigt „Über Seele und Leib", die wahrscheinlich Alexander von Alexandrien zugehört, wird das Zusammenwirken von Seele und Leib gedacht wie das zwischen

---

[79] Meleager, Gedicht an Timarion = Anthol. Palatina V, 204.

[80] Ovidius, Metamorph. XIV, 549—554.

[81] Ambrosius, Exameron VI, 9, 72 (CSEL 31, 1, S. 258, Z. 23—S. 259, Z. 11). — Vgl. auch Ps.-Augustinus, Sermo 75, 4 (A. Mai, Nova Patrum Bibliotheca I, Rom 1852, S. 149), wo in der Beschreibung des Blindgeborenen gesagt wird, er bediene sich der Hände wie Schiffsruder: *manus quae quasi ... remi totam molem corporis gubernabant.* — Bei Frontinus, Strategematon III, 13, 6 (Gundermann S. 108, Z. 5 f) heißt es von einem schwimmenden Soldaten, er gebrauche seine Beine wie Ruder: *cruribus velut gubernaculis dimissis.* — Das ist von Bedeutung für die später zu behandelnde altchristliche Symbolik von der Kreuzform des Menschenleibs, die das Schiff der Kirche sinnbildet. Vgl. Physiologus 40 (Lauchert, S. 269, Z. 7 ff; Sbordone S. 124, Z. 2—5). — Durandus, Rationale div. officiorum I, 14 (ed. Neapel 1859, S. 14): *dispositio autem Ecclesiae materialis modum humani corporis habet.*

[82] Platon, Philebos 30 A: ταύτην δὲ εἶναι τὴν ψυχὴν τὴν διακυβερνῶσαν τὸ πᾶν καὶ τὰς μερικὰς ψυχάς. — Vgl. dazu auch Nemesios (PG 40, 580 C) und Ps.-Gregor von Nyssa (PG 45, 208 D; 209 A).

[83] Plotin, Enn. IV, 3, 17, 91. — Deutsche Übersetzung von R. Harder, Plotins Schriften II, Leipzig 1936, S. 110.

[84] Plotin, Enn. IV, 3, 21, 109—111. — Harder II, S. 115.

Schiff und Steuermann. Der Tod ist darum die Auflösung des Schiffs, sozusagen ein Schiffbruch (davon wird später noch genau zu reden sein): *sicut gubernatore depulso mergitur navigium, ita vinculis animae injectis corpus eius dilapsum est ceu in mortem demersum, quod navi usuvenit gubernatore depulso*[85]. Genau so schildert Gregor von Nyssa den Tod[86]. Sterben ist Schiffbruch — die Elemente des Körpers lösen sich auf, oder, um mit Platon[87] zu sprechen, die Schiffstrümmer des Leiblichen schwimmen auf dem Acheron — ein Wort, das noch Kaiser Konstantin in seiner „Rede an die Heilige Versammlung" wiederholt[88]. Hier berühren sich philosophische Gedanken mit den Mythen vom Seelenschiff des Charon[89]. Der Tod ist die letzte Überfahrt, der Nachen des Charon sozusagen der endgültige Ersatz für das im Tod geborstene eigene Schiff der Seele. Es sprechen hier wohl ägyptische Vorstellungen mit vom Totenschiff, wenigstens ist Name und Gestalt des Charon nach Diodor[90] ägyptischen Ursprungs. Im späteren Altertum und selbst noch in der Diktion der Christen ist Charon einfachhin der Tod[91]. Sterben ist also eine Schiffahrt ins Jenseits. Wie seltsam lebendig dieser Mythos nachwirkt, beweisen die Vorstellungen vom Seelenschifflein noch bei Ludolf von Sachsen[92] oder in dem Leben der Ita von Wezzikon[93] oder die Darstellung des Seelenschiffs am Portal von Notre Dame in Sémur[94].

---

[85] Alexander von Alexandrien, Sermo de anima et corpore 3 (PG 18, 590 D. 591 A).

[86] Gregor von Nyssa, De anima et resurrectione 7, 3 (PG 46, 45 B).

[87] Platon, Phaidon 62 (114).

[88] Eusebius, Constantini Or. ad sanct. coetum 9 (GCS Eusebius I, S. 164, Z. 20—22).

[89] Vgl. das Material in RE III, 2 (1899) Sp. 2176—2178 (G. Waser). — Charon ist als Ferge der Seelen zugleich Herr über das „böse Wasser" des jenseitigen Acheron, von dem wir schon im Aufsatz vom „Bösen Meer" gesprochen haben. Vgl. Vergilius, Aen. VI, 299: *portitor has horrendus aquas et flumina servat.* Schon von daher ist er mit dem Tod verwandt, wie die bekannten Verse aus Horatius, Ode II, 3, 25 ff es aussprechen: *omnes eodem cogimur ... sors exitura et nos in aeternum exilium impositura cumbae.* Oder Propertius, El. II, 28: *una ratis fati nostros portabit amores, caerula ad infernos velificata lacus.*

[90] Diodor, Biblioth. I, 92, 96.

[91] So bei Fulgentius Afer, Expos. Virgilianae continentiae (Helm S. 98, Z. 14—18). — Prudentius, Hamartigenia 502 f (CSEL 61, S. 147), wo Charon mit dem Satan als dem Herrn des Todes verglichen wird. Vgl. auch Prudentius, Contra Symmachum I, 386 (CSEL 61, S. 233), wo Charon der Psychopomp der Gladiatoren ist. — Nikephoros Bryennios, Histor. I, 2 (PG 127, 41 B). — Andere Nachweise bei RE III, 2, Sp. 2178, Z. 6—14.

[92] Ludolf von Sachsen, Vita Christi I, 46 (Inkunabeldruck Hain 10293).

[93] Leben der Schwestern von Töß (Deutsche Ausgabe von M. Weinhandl, Deutsches Nonnenleben = Katholikon II), München 1921, S. 143 f. — Hierher gehört auch der Hinweis auf das bekannte Kirchenlied: „Wenn mein Schifflein sich will wenden in den Port der Ewigkeit", auf das Fr. J. Dölger, Sol Salutis², Münster 1925, S. 285 aufmerksam macht. Die Vorstellung vom Seelenschiff und dem Tod als Einlaufen in den Hafen ist später in dem Aufsatz „Hafen der Ewigkeit" noch einmal aufzunehmen. Hier nur der Hinweis auf das Sonett des Michelangelo:

> Giunto è gia 'l corso della vita mia
> con tempestoso mar per fragil barca
> al comun porto ...

Vgl. C. Frey, Die Dichtung des Michelangelo Buonarrotti, Berlin 1897, S. 236 und 486. — Michelangelo ahmt hier vielleicht das Sonett des Francesco Petrarca nach: Passa la nave mia colma d'oblio per aspro mare: vgl. Le rime di Fr. Petrarca, hrsg. von G. Carducci und S. Ferrari, Florenz 1920, S. 273 f.

[94] Über diese Darstellung des Seelenschiffs vgl. F. Piper, Mythologie der

Wichtiger indes als dieser eschatologische Aspekt der Idee vom Seelenschiff ist der psychologische, auf christlich der aszetische: denn darin ist die *navicula animae* nur ein Sonderfall des großen Schiffes der Kirche. Aus der platonischen Psychologie hält man fest, auch in der stoischen Lebenslehre, daß am Steuerruder des Leibes das lenkende Prinzip der Seele sitze. Nach Chrysipp[95] ist es der (stoisch gedachte) „Logos", der das vernünftige Lebewesen wie ein Schiff lenkt. Bei Plutarch wird das weitergedacht, indem hier der lenkende Seelenteil selbst wieder zum gelenkten Schiffsteuer wird gegenüber Gott, der aller Geister Schiffsherr ist: die gute Seele ist wie ein großes Lastschiff, das durch einen Wink Gottes wie durch ein kleines Steuerruder sich leiten läßt[96]; die „mantische" Seele ist feinhörig wie ein erfahrener Steuermann, sie erschließt aus den kleinsten Anzeichen das große Göttliche, so wie ein kundiger Seefahrer die großen Wetter aus geringen Vorzeichen erahnt[97]. Aus dem stoischen Logos wird der *sensus* der römischen Lebenskunst, die philosophische Ruhe, die in allen Lebenslagen das eigene Schiff lenkt: *philosophia sedet ad gubernaculum et per ancipitia fluctuantium dirigit cursum* sagt Seneca[98]. In diesem Sinn wiederholt dann die spätrömische Form des Platonismus den alten Gedanken: die Seele hat sich in das Leibliche herabgesenkt, um es zu lenken wie ein brüchiges Schiff. *Animus ad regimen et ad gubernationem terrenae fragilitatis immissus est*[99]. Das wiederholt noch, in christlich gewordenem stoischem Denken, Ambrosius in seinem schönen Lobpreis der Seele, der mit den Worten schließt: *quid est caro sine animae gubernaculo?*[100] Und Hieronymus mahnt in seinen Psalmenpredigten die zuhörenden Mönche: „Wer von uns ist ein so starkgebautes Schiff, daß er dieser Welt entfliehen könnte, ohne Schiffbruch zu leiden oder an einer Klippe zu stranden — nein, er muß den *sensus* als Steuermann haben, wenn er das Heil erreichen will[101]!"

---

christlichen Kunst, Weimar 1847, I, 1, S. 219. — E. Mâle, L'art religieux du XIII^e siècle en France, Paris 1925, S. 305, interpretiert die Darstellung allerdings ganz anders.

[95] Arnim, Stoicorum veterum fragmenta III (1903) S. 95, Z. 10—12.

[96] Plutarch, De genio Socratis 20 (588 F). — Vgl. dazu C. Reinhardt, Poseidonios, München 1921, S. 466.

[97] Plutarch, De genio Socratis 12 (582 A). — Über die Beziehungen dieser Schrift und Ciceros De divinatione mit der Mantik des Poseidonios vgl. I. Heinemann, Poseidonios' metaphysische Schriften II, Breslau 1928, S. 324 ff.

[98] Seneca, Epist. ad Lucilium XVI, 3.

[99] Firmicus Maternus, Mathes. I, 4. 4. — Manilius, Astron. I, 15, 1: *animus cuncta (corporis et animae) gubernat dispensatque hominem.* — Vgl. Tertullian, Ad nationes II, 2 (CSEL 20, S. 9, Z. 13 f). — Lucretius V, 560: *vis animae quae membra gubernat.*

[100] Ambrosius, Exameron VI, 6, 39 (CSEL 32, 1, S. 230, Z. 24). — Vgl. auch Acta Archelai XXII (19), 6. 7 (GCS Hegemonius, S. 34, Z. 19—26), wo der Vergleich des menschlichen Leibes mit einem Schiff und der Seele mit dem Steuer ausgeführt wird: *similis videtur esse homo navi, quae instructa ab artifice et in mare deducta est quamque navigare impossibile est sine gubernaculis, quibus regi et flecti possit in quaecumque loca voluerit gubernator eius. Et quia eodem artifice indigeat corpus gubernaculorum quo et totius navis, nulli dubium est; sine gubernaculis enim otiosum erit omne navis opus, corpus illud immensum. Ita ergo animam corporis gubernacula dicimus, reguntur autem utraque arbitrii atque animae libertate, quo velut gubernatore utimur.*

[101] Hieronymus, Tract. in Psalm. 103 (Morin S. 167, Z. 15—17).

So wird denn im christlichen Denken unmerklich aus dem philosophischen Logos der gläubig erleuchtete Verstand, und daraus wiederum bald geradezu der Logos Christus als der eigentliche Steuermann der Seele. „In einem wohlausgerüsteten Schiff leitet und ordnet der Steuermann alles, die einen tadelt er, die anderen belehrt er. So verhält es sich mit dem Herzen, das als Steuermann den Verstand, das Gewissen hat[102]." Makarius, der dies sagt, hat es so schon bei Clemens von Alexandrien[103] gelesen. Was er letztlich damit meint, sagt eine andere seiner Homilien: „Wehe einem Schiff, das keinen Steuermann hat, es wird von den Wogen und Wellen des Meeres geschleudert und geht unter. Wehe einer Seele, die den wahren Steuermann Christus nicht in sich hat, sie wird auf dem bitteren Meere der Finsternis von den Wogen der Leidenschaften umhergetrieben und von den bösen Geistern bedrängt, Untergang ist ihr Los[104]!" So bildet sich eine aszetische Diktion aus, die in immer neuen Bildern vom „Seelenschiff", vom „Schiff des Herzens", vom „Schifflein des Lebens" spricht. Dies vor allem unter dem Einfluß des Augustinus: Christus wohnt in unserem Herzen wie in einem Schifflein: *quoniam Christus in cuiusque corde per fidem est, significatum est nobis quia eius cor tamquam navis in huius saeculi tempestate turbatur, qui fidem suam obliviscitur*[105]. So führt auch die Idee vom „Seelenschifflein" unmittelbar zu derjenigen vom „Kirchenschiff": denn es ist eines der Grundaxiome altchristlicher Theologie, daß sich alles zuerst in der Kirche vollzieht, was immer sich dann, in Teilhabe an der Kirche, in der Einzelseele begibt. Das ist, um nur einen Hinweis auszusprechen, das fundamentale Auslegeprinzip in der Exegese des Hohenlieds seit Hippolyt und Origenes. Das gilt nun auch hier: Seele und Kirche ist gesteuert vom gleichen Steuermann des Heils, vom Logos Christus. Das „Herzensschiff" des Augustinus ist das „Petrusschiff"[106].

c) In der syrischen Theophanie spricht Eusebius einen Gedanken aus, der uns deutlich zeigt, in welchen Gedankenverbindungen die Symbolik vom „Schiff der Seele" mit der dritten unserer Gruppen, der Allegorie vom „Schiff der Welt", hergestellt wurde: „Der Logos Gottes ist seinem Wesen nach nur Einer, aber er ist mannigfach in seinen Kräften und er ist

---

[102] Ps.-Makarios, Pneumatische Homilien XV, 33 (PG 34, 597 CD).

[103] Clemens Al., Stromata II, 11. 51, 5. 6 (GCS Clemens II, S. 141, Z. 4—6): νοῦς und λογισμός als Steuermann der Seele, mit Hinweis auf Prov. 11, 4 LXX und aus Philon schöpfend.

[104] Ps.-Makarios, Pneumatische Homilien XXVIII, 2 (PG 34, 712 BC). — Vgl. auch Homil. XLIV, 7 (PG 34, 784 B).

[105] Augustinus, En. in Psalm. 45, 6 (PL 36, 517 C).

[106] Schon an der eben angeführten Stelle aus Augustinus geht die Symbolik vom „Petrusschiff" der Kirche unmerklich über zum Schifflein des Herzens. Das gleiche En. in Psalm. 34, 3 (PL 36, 324 C): *navis tua, cor tuum, Jesus in navi, fides in corde.* — Petrus Chrysologus, Sermo 20 (PL 52, 255 C): *dormientem in nobis Christum ... excitemus.* — Caesarius von Arles (Morin I, 2, S. 751, Z. 20—28; und I, 1, S. 239, Z. 2), wo die *navicula animae nostrae* unmittelbar das gleiche ist wie das Schiff der Kirche. — Zur Idee vom „Seelenschifflein" vgl. noch Augustinus, Sermo 83, 1 (PL 38, 424), wo wiederum Seele und Kirche gemeinsam genannt werden: *navigantes sunt animae in ligno saeculum transeuntes. Etiam navis illa Ecclesiam figurabat.* — Gregor von Nyssa, In Cantic. homil. 12 (PG 44, 1016 B): ἡ δὲ ἔμψυχος αὕτη ναῦς Ἐκκλησία. — Das

es, der das Weltall ausschmückt. So ist ja auch im Menschen nur Eine Seele und Eine logische Kraft, und sie ist die Fertigerin aller Künste: sie lehrt die Schiffe zu bauen und zu lenken, sie beobachtet den Lauf der Sterne[107]." Eusebius überträgt hier die platonische Lehre von der Weltseele als dem Steuermann des Alls auf seinen ganz subordiniert gedachten Logos, und die Einzelseelen sind hinwiederum nur Spiegelbilder des Logos. So wie die Seele ihr kleines Schiff des Leibes steuert, so lenkt das Wort mit seiner vielfältig einfachen Kraft das große Schiff des Weltalls.

Hier kommen die gleichen poseidonischen Gedanken zum Ausdruck, die wir bereits bei Nemesios und Cicero gefunden haben: durch die Teilhabe am Logos ist der Mensch, bei all seiner körperlichen Schwäche, dem Tier unendlich überlegen, denn er ist ein „logisches" Wesen geworden, das seine logosnachahmende Geistigkeit auch in der Fähigkeit zeigt, Schiffe zu bauen und zu lenken. „Hat jemals ein unvernünftiges Tier ein Schiff genagelt und ist ihnen die wunderbare Kunst der Schiffsteuerung jemals auch nur in den Sinn gekommen[108]?" Das gehört offenbar zu einem bestimmten Topos der christlichen und wohl schon der stoischen Apologie. Theodoret hat in seiner vierten Rede über die Vorsehung in dem herrlichen Lobpreis der menschlichen Hände, dieser Instrumente des Geistes, die Schiffbaukunst geradezu als Wirkung der „von Gott geschenkten Weisheit"[109] bezeichnet. Hier spricht natürlich die ganze antike Scheu vor dem „bösen Meer" mit: denn darin eben liegt die Größe des am Weltenlogos teilhabenden Menschengeistes, daß er mit seinem Schiff das feindliche Element besiegt, genau so wie er mit der Kenntnis der Sternkunde das „gute Element", den Himmel, durchdringt. Denn der Logos, an dem er Anteil hat, ist der Steuermann des Weltalls, der Kosmos ist ein großes Schiff.

Es liegt in der gleichen logischen Kraft des Menschengeistes, mit der er seine Schiffe baut, daß er aus der Gesetzmäßigkeit und Schönheit der Welt den weltzeugenden Einen Gott erkennt. Auch dieser Gedanke gehört zu den oft ausgesprochenen Gemeinplätzen der antiken Apologetik. Schon Plutarch sagt einmal, wer die Gottheit mit irdischen Dingen gleichsetze, sei wie einer, der das Schiff mit dem Steuermann verwechsle: „in nichts würde er sich unterscheiden von jemand, der den Mastbaum und das Takelwerk und den Anker für den Steuermann hielte"[110]. Das geht gegen die Immanenzlehre der Stoiker, die ihren Weltlogos zu dem allen Dingen innewohnenden Lebensprinzip machten. Die christliche Apologetik kann das aufgreifen, um die vollkommene Transzendenz Gottes, zugleich aber auch seine alles lenkende Sorge um die geschaffenen Dinge zu sinnbilden: der

---

Seelenschiff als vom Steuermann des Logos, der Vernunft geleitet: Basilius, Ad iuvenes 2 (PG 31, 565 B) und 5 (PG 31, 577 C). Das Seelenschiff, das keusch bewahrt werden muß, so wie ein Schiff ritzenlose Planken haben soll: Methodius, Gastmahl 11 (GCS Methodius S. 130, Z. 24 f). — Clemens Al., Quis dives 8, 5 (GCS Clemens III, S. 165, Z. 12—14). — Für das symbolische Denken des Mittelalters vgl. Berengosus von Trier, Liber de mysterio ligni dominici (PL 160, 987 D; 988 A): *navicula mentis nostrae*. — Ps.-Hugo von St. Victor, Allegoriae III, 4 (PL 175, 805 C): *(Jesus) in navim ad illos ascendit, quando sanctam Ecclesiam per gratiam intrans fideles contra quaelibet adversa munit.* — Ebd. I, 13. 14 (PL 175, 641 B. 642 D): die Arche des Noe als Kirche und als Seele.

[107] Eusebius, Syrische Theophanie I, 30. 31 (GCS Eusebius III, 2. S. 51, Z. 24—31).

[108] Eusebius, Syrische Theophanie I, 47 (GCS III, 2, S. 64, Z. 25 f). Vgl. auch Laus Constantini 12 (GCS I, S. 233, Z. 24—26).

[109] Theodoret, Oratio de Providentia 4 (PG 83, 616 B/D).

[110] Plutarch, De Iside et Osiride 66 (377 B).

Steuermann ist niemals das Schiff selbst, und doch ist von seiner immer wachenden Steuerung das Geschick des Schiffes abhängig. „Wer niedersinkend die wechselnden Formen der Elemente vergöttert", sagt Athenagoras, „gleicht jemand, der das Schiff, in dem er gefahren, für den Steuermann hielte. Und doch: wie ein Schiff, sei es auch noch so trefflich ausgerüstet, nichts nützt ohne den Steuermann, so helfen die Elemente, mögen sie auch in schöner Ordnung sein, nichts ohne die göttliche Vorsehung. Das Schiff allein wird nicht fahren, die Elemente werden sich ohne ihren Meister nicht bewegen[111]." Noch bei Eusebius klingt das fast wörtlich nach: „Wer die Geschöpfe Gottes Götter nennt, handelt so töricht wie einer, der das Schiff Steuermann nennt[112]."

Hinter all diesen Argumenten steht somit die Vorstellung vom Weltall als dem großen, vom Logos gelenkten Schiff. „Und aus dem Schiff haben wir auf den Schiffbauherrn geschlossen", sagt Gregor von Nyssa[113]. In den zwei Versen des Aratos, die dem von Paulus auf dem Areopag zitierten Vers[114] unmittelbar vorausgehen, sagt der Dichter, „des Zeus ist voll jegliches Meer und alle Häfen"[115]. Der Apostel interpretiert und verchristlicht dieses antike Gottgefühl, wenn er sagt, Gott sei für jeden sozusagen mit Händen greifbar. Aus der kosmischen Ordnung habe schon Platon auf das Dasein und die Wesenheit der Weltseele geschlossen[116]. Das nimmt im Kampf gegen die stoische Materialisierung Poseidonios wieder auf, und das Echo aus seinen metaphysischen Schriften ist uns erhalten in dem berühmt gewordenen Vergleich, den die pseudoaristotelische Schrift περὶ κόσμου gebraucht: „Zusammenfassend also ist zu sagen: was in einem Schiff der Steuermann, auf dem Wagen der Lenker, beim Tanz der Chormeister, in der Polis das Gesetz, das ist in der Welt Gott[117]." Man weiß, daß Apuleius dies wörtlich übertragen hat: *postremo quod est in triremi gubernator, in curru rector, praecentor in choris, lex in urbe, dux in exercitu, hoc est in mundo Deus*[118]. Diese Spätplatoniker wollen damit vor allem die Jenseitigkeit Gottes betonen, so wie dies auch Plutarch gegen die Stoiker ausspricht: wären die Götter nur die Bewegungsprinzipien der Dinge selbst, „dann wären sie nicht einmal wie Wagenlenker und Steuermänner, abgesondert und frei, sondern vergleichbar den an Vasen befestigten Statuen, in die Materie eingeschlossen und eingekeilt"[119]. Ein Gleiches klingt noch in der christlichen Argumentation bei Laktantius an, wenn er das Seelenschiff mit dem Weltenschiff vergleicht: *si regit (Deus), non utique sicut mens corpus regit, sed tamquam domum dominus, navem gubernator, auriga currum, nec tamen mixti sunt iis rebus quas regunt*[120].

---

[111] Athenagoras, Supplicatio 22 (Otto VII, S. 114 f).

[112] Eusebius, Syrische Theophanie II, 47 (GCS III, 2, S. 100, Z. 19).

[113] Gregor von Nyssa, De anima et resurrectione 2, 3 (PG 46, 24 A). — Eusebius, Syr. Theophanie I, 1 (GCS III, 2, S. 39, Z. 12 ff).

[114] Apg 17, 27. 28.

[115] Aratos, Phainomena vv. 3 f.

[116] So wenigstens glaubt Eusebius, Syr. Theophanie II, 26 (GCS III, 2, S. 92, Z. 2—4) die platonische Lehre von der Weltseele auslegen zu müssen. Er stützt sich dabei allerdings auf Ps.-Platon, Epinomis 986 C; vgl. auch Eusebius, Praep. evangelica XI, 16, 1 (PG 21, 888 A).

[117] Ps.-Aristoteles, De mundo (400 B): ὅπερ ἐν νηῒ κυβερνήτης ... τοῦτο θεὸς ἐν κόσμῳ. — Vgl. dazu W. Capelle, Die Schrift von der Welt, ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Popularphilosophie: Neue Jahrbücher 15 (1905) S. 529—568. — I. Heinemann, Poseidonios' metaphysische Schriften I; Breslau 1921, S. 126 f.

[118] Apuleius, De mundo 35.

[119] Plutarch, De defectu oraculorum 29 (426 B).

[120] Lactantius, Div. Inst. VII, 3, 6 (CSEL 19, S. 588, Z. 19—22). — Epitome 2, 3 (CSEL 19, S. 677, Z. 3—5).

Auf der anderen Seite liegt der spätplatonischen (und nachher der neuplatonischen) Schule, die beide für die christliche Apologetik so bedeutsam geworden sind, ebenso daran, mit dem Vergleich Gott = Steuermann seine liebende Fürsorge für das Weltenschiff auszudrücken. *Regere et gubernare*, das ist die so oft wiederkehrende Formel für diese Sorge — man geht gewiß nicht zu weit, wenn man sie selbst in unserer liturgischen Sprache noch nachklingen hört. *Est Deus aliquis, qui regat, qui gubernet*, sagt Cicero[121]. *regere* — das bezieht sich auf die Welt als Polis, als „Staatsorganismus des Weltalls", wie sich einmal Minucius Felix[122] ausdrückt; *gubernare* — das geht auf das Weltall als Schiff Gottes, das von der schweigenden Allmacht der Vorsehung gesteuert wird. *Mundum Deus tacita ratione gubernat*, sagt Manilius in den Astronomica[123]. Beide Begriffe vereint Minucius Felix: *providentia mundus regitur et unius Dei nutu gubernatur*[124]. Stadt, Körper, Schiff: alle drei Begriffe wollen von der Welt als Kosmos nur immer eines aussagen, daß dieser Organismus bis hinein in die geringfügigste Einzelheit von dem doch ganz jenseitig bleibenden Gott regiert und gesteuert werde. *Totum enim hoc mundi corpus ... cum omnis rationis gubernaculo inventum est*, sagt Tertullian[125]. Er meint das gleiche, was früher Seneca geschrieben hat: *cuius (Dei) gubernaculo moles ista mundi derigitur*[126]. Vielleicht am lebendigsten kommt die ganze Symbolik zur Darstellung im Jupiter tragoedus des Lukian, wo der tiefsinnige Witzbold dem weltregierenden Göttervater klarzumachen versucht, daß das große Schiff des Kosmos keineswegs von Gott gesteuert werde. Ohne Vorsehung sei alles im Weltenlauf zwar glänzend, aber sinnlos: „Das Masttau ist da an das Heck gespannt, die beiden Segeltaue am Bug befestigt. Die Anker sind wohl von Gold, der Heckzierat von Blei, der Teil des Schiffes unter Wasser hübsch bemalt, ober Wasser alles grau und schmutzig. Die Matrosen sind faule Burschen, und ein anderer, der sich mit größter Behendigkeit auf den Antennen bewegen könnte, wird zum Ausschöpfen des Kielwassers verwendet." Dem entgegnet Jupiter: „Ohne Steuermann also kann ein Schiff seine Fahrt nicht vollenden. Und doch glaubst du, daß das Weltall ohne Leitung sei und ohne Führer dahinfahre[127]?" Noch in der Apologetik des Eusebius wird darum, ganz in den Gedanken des späten Platonismus, der Logos als Lenker des

[121] Cicero, De natura deorum I, 52. — Dabei klingt offenbar das doppelte Bild mit, das Cicero ebenso wie Ps.-Aristoteles und Apuleius aus Poseidonios entnommen haben mag: vom Wagenlenker *(rector)* und Steuermann *(gubernator)*. Vgl. auch Tertullian, Apol. 47, 7 (CSEL 69, S. 111, Z. 2 f), wo die Platoniker und ihre trotz aller Jenseitigkeit so weitgreifende Immanenz des sorgenden Weltenlenkers gekennzeichnet wird: *intra mundum Platonici (dicunt esse Deum) qui gubernatoris exemplo intra id maneat quod regat.* — Ambrosius, De Cain et Abel I, 1, 4 (CSEL 32, 1, S. 340, Z. 13 f): Gott ist der Weltenlenker, dem sich die gute Seele unterwirft, *Deo defert et eius tamquam parentis atque rectoris subdit omnia gubernaculo.* — Daher oft einfachhin *navigii rector*, Seneca, Dial. VI, 6; *gubernaculo rector*, Vergilius, Aen. V, 176.

[122] Minucius Felix, Octavius 17, 2 (CSEL 2, S. 21, Z. 19 f): *communem omnium mundi civitatem.*

[123] Manilius, Astronomica I, 251.

[124] Minucius Felix, Octavius 20, 2 (CSEL 2, S. 28, Z. 8 f). Vgl. auch 18, 5 (S. 23, Z. 22 f).

[125] Tertullian, Apol. 11, 5 (CSEL 69, S. 31, Z. 7—11). Der Ausdruck *mundi corpus* erinnert an die Acta Archelai, wo das Schiff der Menschennatur *corpus illud immensum* genannt wird (GCS Hegemonius S. 34, Z. 24). Man sieht, wie die Begriffe Welt, Leib, Stadt, Schiff ineinander übergehen und stets das gleiche sinnbilden — eben das, was sich im Vollsinn in der Kirche verkörpert.

[126] Seneca, Epist. ad Lucilium 107, 10. — Vgl. Augustinus, De civitate Dei IV, 31 (CSEL 40, 1, S. 205, Z. 2 f): *(Deus) motu ac ratione mundum gubernat.*

[127] Lukian, Jupiter tragoedus 46—49 (Reitz 693—698).

Weltenschiffs genannt: das Wort ist vom Vater des Alls, dem Schöpfer der Welt, zum Steuermann des Kosmos gemacht worden, zum κυβερνήτης τοῦ παντός[128]. „Das Wort hält die Zügel und führt die Welt auf gerader Bahn zum Ziel und steuert nach dem Wink des Vaters das große Schiff der gesamten Welt", sagt er in der syrischen Theophanie[129], und in dem daraus verfertigten Auszug, der in der Laus Constantini erhalten ist, lautet das: ὁ Λόγος πατρικῷ νεύματι τὸ μέγα τοῦ σύμπαντος κόσμου πηδαλιουχῶν σκάφος[130]. „Auf den Wink des Vaters": der Vater steht also am Bug des Weltschiffs, der Logos sitzt auf seinem Hecksitz als Steuermann — wir erinnern uns an das eingangs zitierte Wort aus Pseudo-Ambrosius, wo eben dieses Bild vom Schiff der Kirche ausgesagt wurde. Weltschiff und Kirchenschiff gehen in eins über. Es ist dies die gleiche Gedankenverbindung, die schon der Verfasser des Weisheitsbuches vollzog, als er von dem erstaunlichen Wunder des Menschengeistes, der Schiffahrt, sprach und unmittelbar daran von dem heilsträchtigen Schiff der Arche redete: „Denn der Trieb nach Gewinn hat das Schiff erfunden und künstlerische Weisheit hat es erbaut. Doch Deine Vorsehung, Vater, ist es, die das Schiff steuert ... so hat auch in der Urzeit beim Untergang der Riesen die Hoffnung der Welt sich in die Arche geflüchtet[131]." Was sich am Schiff der Welt offenbart, ist nur wie eine Vorwegnahme, eine Andeutung und Zubereitung für das, was die gleiche Vorsehung des Vaters und die gleiche Steuerkunst des Logos am Schiff der Kirche vollendet. Der verbindende Gedanke zwischen den beiden Bildern ist die waltende Vorsehung, die πρόνοια θεοῦ.

Der Vorsehung fühlt sich der Seefahrende ausgeliefert, sie ist sein einziger Trost: denn sie ordnet die Elemente, lenkt die Sterne und gibt gute Heimfahrt. Σῳζομένη und πρόνοια sind uralte Schiffsnamen[132]. Das große Auge, das man mit Vorliebe an den Bugseiten des Schiffes anbringt, ist gewiß (was immer auch seine ursprüngliche Bedeutung sein mag) später als das Auge der Vorsehung gedeutet worden; das riesige Auge, das auf dem römischen Torloniarelief mitten zwischen den im Hafen ankernden Handelsschiffen erscheint, kann kaum anders erklärt werden denn als Symbol der *providentia*[133]. Bei Lukian sagt der ungläubige Kyniker zu Jupiter, die Götter seien, weil das Fatum auch über ihnen stehe, keineswegs die vorsehenden Lenker des Weltenschiffs, sondern nur die Werkzeuge der

---

[128] Eusebius, Laus Constantini 11 (GCS Eusebius I, S. 227, Z. 8).

[129] Eusebius, Syrische Theophanie I, 25 (GCS III, 2, S. 47, Z. 25—S. 48, Z. 1).

[130] Eusebius, Laus Constantini 12 (GCS I, S. 231, Z. 26 f). — Vgl. Theodoret, Oratio de Providentia 1 (PG 83, 564 CD): κυβερνᾷ γὰρ τὴν κτίσιν ὁ ποιητὴς καὶ οὐ κατέλιπεν ἀκυβέρνητον ὃ πεποίηκε σκάφος. — Das hängt natürlich eng zusammen mit der früher (ZkTh 66 [1942] S. 105) behandelten Vorstellung von der auf dem Weltmeer schwimmenden Welt.

[131] Sap 14, 2. 3. 6. Über diesen Text später Genaueres im Aufsatz „Steuermann des Heils".

[132] Vgl. A. Boeckh, Urkunden über das Seewesen des attischen Staates S. 83. — Die neueste, viel vollständigere Liste der aus dem Corpus Inscriptionum Graecarum und Latinarum entnommenen Schiffsnamen von F. Miltner: RE Suppl. V (1931) Sp. 947—956. Darin auch die oft belegten lateinischen Namen *Providentia* und *Salus*.

[133] Abbildung bei A. Baumeister, Denkmäler des klassischen Altertums III, München-Leipzig 1888, S. 1624. — Das an beiden Seiten des Bugs am attischen Kriegsschiff (und nur an ihm, nicht am Handelsschiff) aufgemalte oder als Marmorskulptur eingelassene Auge, der ὀφθαλμός, hatte ursprünglich wohl eher apotropäische Bedeutung. Vgl. RE Suppl. V, Sp. 916, Z. 42 ff (Fr. Miltner). Später, vor allem in römischer Zeit, ist indes seine Verwendung viel allgemeiner. Da man für gewöhnlich die Schiffsnamen nicht mit Buchstaben ausschrieb, sondern mit einem entsprechenden Symbol darstellte (RE Suppl. V, Sp. 946, Z. 62 ff), ist es nicht zu kühn, wenn wir auch den Ophthalmos am Schiffsbug als „gutes" Symbol deuten, etwa in dem Sinn, in dem auch der Grieche vom „allsehenden Auge Gottes" sprach

allmächtigen Heimarmene, also „nur sozusagen die Axt und der Bohrer beim Schiffsbau": „einzig das Schicksal baut für alle die Schiffe[134]!" Der gleichen Skepsis des Ungläubigen gibt Arnobius Ausdruck mit der Frage: „Sollten also wohl die Götter den Steuergriff der Welt aus der Hand gegeben haben[135]?" Der Gläubige denkt anders. *Providentia res gubernantur*, sagt Fronto von Cirta[136]. Und die christlich gewordene Frömmigkeit fällt mit ganz neuer Sicherheit in das antike Chorlied von der göttlichen Vorsehung ein. Man lese nur einmal die zweite Rede des Theodoret über die Vorsehung, um diesen Zusammenklang christlichen Glaubens und antiker Frömmigkeit in einer Fülle von nautischen Symbolen auf sich wirken zu lassen[137]. Ohne πρόνοια ist das menschliche Leben wie ein unbeladenes Schiff auf hoher See, sagt Gregor von Nyssa[138]. Und Augustinus hat dem christlichen Gefühl der Geborgenheit im Weltenschiff Ausdruck gegeben: „Ja, Herr, Du sitzest doch am Steuerruder all der Dinge, die Du geschaffen hast[139]!" In den Psalmenpredigten[140] beschreibt er seinen Gläubigen sehr lebhaft die Torheit des uralten Menschheitswunsches, einmal für einen Augenblick lang „der liebe Gott zu sein", oder, um es in antiker Denkweise auszudrücken, einmal das Steuerruder des Weltalls in Händen zu haben: *vult autem Deum excutere de gubernatione huius mundi et ipse tenere gubernacula creaturae et distribuere omnibus dolores et laetitias, poenas et praemia. Infelix anima!* Diese christliche Geborgenheit hat ihren tiefsten Grund in dem Wissen, daß das Geschick des Weltschiffes vom Vater des Herrn Jesus Christus gelenkt wird, und daß damit dieses Geschick gebunden ist an die glückhafte Fahrt des Kirchenschiffes. Denn die Kirche ist in der Theologie der Väter die Entscheidung auch für das kosmische Geschehen — genau so, wie wir das früher in der Arbeit über das „Mysterium Lunae"[141] dargestellt haben: die Auferstehung auch der physischen Elemente ist geknüpft an die Vollendung des christlichen Mysteriums in der Kirche. Am Ende der Zeiten wird es nur ein einziges Schiff der Menschheit geben, aus dem Weltenschiff ist dann das Kirchenschiff geworden und alles, was außerhalb dieses Schiffes ist, kann nur Schiffstrümmer und Untergang sein. So wie das Licht der irdischen Luna sich aufhebt im Strahlen der Kirche als des himmlischen Mondes, wird das Weltenschiff sich enthüllen als das Kirchenschiff — dann, wenn das „böse Meer" sich verlaufen hat und die von der „Vorsehung" gelenkte „Retterin" auf dem Berg im Osten, dem himmlischen Ararat, stehen

---

(Hesiod, Opera et dies 265) oder den „Herrn des Hauses", der für alles sorgt und alles leitet, ὀφθαλμός οἴκων nante (Aischylos, Choephoren 934; Perser 168. — Xenophon, Oikonomika 12, 10). Der am Bug waltende Proreus ist eben das „Auge des Schiffs", er gibt dem Steuermann seine Winke (vgl. Theodoret, Or. de Providentia 7, PG 83, 676 B). — Rutilius I, 455 f: *despectat prorae custos clavumque sequentem dirigit et puppim voce monente regit.* — In der Allegorie auf die Kirche heißt das: der Vater als Proreus, als alles sehender Vorsehender, gibt seinen „Wink" dem Logos als Steuermann: *Tua autem Pater providentia gubernat* (Sap 14, 3); πατρικῷ νεύματι (vgl. oben Anm. 130).

[134] Lukian, Jupiter confutatus 11 (Reitz 634 f).

[135] Arnobius, Adv. nationes 3, 11 (CSEL 4, S. 119, Z. 17).

[136] Fronto von Cirta, Ad Antoninum Augustum (Naber S. 232, Z. 22 f).

[137] Theodoret, Oratio de Providentia 2 (PG 83, 576 A/D). Noch schöner in Graec. aff. curatio, Sermo VI, 1 (PG 83, 956 AB). — Vgl. auch Gregor von Nazianz, Carmina I, 2, 34, vv. 265 (PG 37, 964 A): „Die Vorsehung ist das Steuerruder, mit dem Gott das gesamte All lenkt."

[138] Gregor von Nyssa, De anima et resurrectione 14, 7 (PG 46, 120 A). — Ein gleicher Gedanke bei Basilius, Ad iuvenes 5 (PG 31, 577 C).

[139] Augustinus, Confessiones VI, 7, 12 (CSEL 33, S. 125, Z. 15 f).

[140] Augustinus, En. in Psalm. 120, 10 (PL 37, 1638 A).

[141] Vgl. ZkTh 64 (1940) S. 121—131.

bleibt[142]. Das Staunen über den gestirnten Himmel und das herrlich gefährliche Wagnis der Schiffahrt, diese beiden Merkmale des logoserfüllten Menschen, sind für den Christen Symbole des Kommenden. Gregor von Nazianz, diese feinste Gestalt eines griechischen Christen, hebt seine Dichtung an mit einem Hymnus auf den ewigen Vater und Lenker des Weltschiffs und auf den Logos, der den Kosmos steuert und im Umschwung hält:

Wohl, ich weiß, gar schwach ist das Schiff auf dem riesigen Meere,
schwach sind die Flügel für den, der da stürmt zum funkelnden Himmel.
So bin ich schwach, wenn mein Geist sich erhebt zum Preislied der Gottheit,
das selbst himmlische Chöre nicht würdig zu singen verstehen:
Lob sei Gottes Gesetz und dem Steuerruder des Weltalls[143]!

Das ist die gleiche christlich getaufte Stimmung des platonischen Menschen, wie sie aus der Consolatio des Boethius in wundervollen Tönen spricht: der noch auf den Fluten des Irdischen treibende Mensch schaut sehnsüchtig auf zu Gott, dem friedvoll Jenseitigen, der doch alles mit dem „Steuerruder seiner Güte" lenkt und betet um glückliche Lebensfahrt, um den ruhevoll heiligen Umschwung der Elemente[144], um seliges Landen im Hafen:

O erbarme dich du der Erde Qual,
der die Satzung der Welt mit Banden knüpft:
des so mächtigen Werks nicht geringer Teil,
der Mensch, er ringt auf des Schicksals Meer.
Als der Lenker bezwing die reißende Flut,
und womit du beherrschst das unendliche All,
erhalte im Bund auch die Erde fest[145]!

Damit mündet auch die Geistesgeschichte der antiken Allegorie vom Schiff der Welt in die Geschichte vom Schiff der Kirche. Das kosmische Geschick des Weltenschiffs ist letztlich abhängig von der glücklichen Fahrt des Kirchenschiffs. Das ist nur die symbolisch ausgedrückte Seite dessen, was die erstaunlichste und tiefste Überzeugung der urchristlichen Apologetik war: die Welt ist überhaupt nur um der kommenden Kirche willen erschaffen worden, und das Weltende, dieser Schiffbruch der Elemente, wird erst eintreten, wenn die Kirche ihre schon jetzt göttlich heilssichere Fahrt vollendet hat[146]. Das hallt noch nach in dem klassisch geformten Gebet des Sacramentarium Leonianum, das in unser Missale Romanum übergegangen ist: *Da nobis, quaesumus Domine, ut et mundi cursus pacifice nobis tuo ordine dirigatur et Ecclesia tua tranquilla devotione laetetur*[147].

---

[142] Hippolyt, Arabisches Fragment zu Gen 8, 1 (GCS Hippolyt I, 2, S. 91). — Fr. J. Dölger, Sol Salutis² S. 274.

[143] Gregor von Nazianz, Carmina I, 1, vv. 1—5 (PG 37, 397).

[144] Boethius, Phil. Consolatio III, 12, 17 (CSEL 67, S. 74, Z. 15—17; 22): *per se regit omnia quem bonum esse consensimus, et hic est veluti quidam clavus atque gubernaculum quo mundana machina stabilis atque incorrupta servatur ... clavo bonitatis.*

[145] Boethius, Phil. Consolatio I, Gedicht 5, vv. 42/48 (CSEL 67, S. 15).

[146] Vgl. Aristides, Apol. 16, 6 (BKV² 12, S. 53). — Justinus, Apol. II, 7 (Otto I, S. 216). — Tertullian, Apol. 31, 3; 32, 1 (CSEL 69, S. 80, Z. 11—S. 81, Z. 7).

[147] L. A. Muratori, Liturgia Romana vetus, Venedig 1748, S. 379; vgl. C. Mohlberg, Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung, Münster 1918, S. 146. — Missale Romanum, Oratio des 4. Sonntags nach Pfingsten; hier ist Gestalt oder doch Auswahl der Oration wohl bedingt von der zugehörigen Perikope des Evangeliums (Lk 5, 1—11) vom Petrusschiff.

Der Ausdruck *mundi cursus* ist der nautischen Sprache entnommen[148]: „Schiffskurs der Welt" soll er bedeuten, und solch friedliche Fahrt ist bedingt von der *tranquilla devotio* im Kirchenschiff, in dem die Laien, das heißt also auch der Staat, das Imperium samt all seinen politischen und sozialen Aufgaben, „ruhig sitzen"[149]. Hier klingt noch einmal an, was wir eingangs aus Petrus Chrysologus' schöner Predigt vom Kirchenschiff hörten: Christus der Steuermann dieses durch alle Welt fahrenden Schiffes hat die Wogen der Welt beruhigt — und Welt ist für den antiken Menschen das gleiche wie Imperium —, er hat durch die Kirche der Welt ruhige Fahrt gegeben: *sedat fluctus, componit populos, Romanos efficit Christianos.* Chrysostomus hat die seltsame Paradoxie dieser göttlichen Vorsehung, die das böse Meer der Welt aufwühlt und darum das Kirchenschiff stark gebaut hat, fast dialektisch so ausgedrückt: „Eben das ist das Erstaunliche, daß die Sturmflut das Schiff nicht nur nicht versenkt, sondern daß das Schiff den Sturm gestillt hat[150]!" So geht denn für den antiken Christen das von allen Stürmen gerüttelte Staatsschiff seines Imperiums, das Weltenschiff all der Länder, die für seinen Blick den von Gott gelenkten Kosmos bilden, über in das Bild vom Weltenschiff der Kirche. Des Eusebius fast überschwengliche Freude an der konstantinischen Freiheitserklärung klingt mit, wenn er in der syrischen Theophanie schreibt: „Ganz Asien, Europa, Libyen und Ägypten, die früher nichts anderes waren als ein im Wetter befindliches Schiff, das heftige Winde und Stürme von allen Seiten zugleich ergriffen haben und hierhin und dorthin im Orkan untertauchen, werden jetzt in lustvoller Heiterkeit, glänzender Ruhe und friedlicher Freude gelenkt und bekennen den Einen Steuermann des Alls[151]." Es ist der gleiche Gedanke, der im Sacramentarium Leo-

[148] Eine Fülle von Beispielen zum nautischen Gebrauch von *cursus* vgl. im Thesaurus linguae latinae IV (1906/09), Sp. 1535, Z. 82 ff. — In symbolischer Übertragung bei Cicero, Republ. I, 45: *in gubernanda re publica moderantem cursum (tenere).* — Bei Hieronymus in der Schilderung der mystischen Schifffahrt des Aszeten durch das „Rote Meer": Epist. 125, 3 (CSEL 56, S. 121, Z. 14): *felix cursus.*

[149] Das Bild von den „ruhig sitzenden" Passagieren, das schon bei Lukian, Charon 3 (Reitz 943) ausgeführt wird, bekommt einen geprägten Sinn in der Allegorie vom Kirchenschiff. Vgl. Epist. Clementis (PG 2, 49 C): οἱ ἐπιβάται ἑδραῖοι ἐπὶ τῶν ἰδίων καθεζόμενοι τόπων. — Apost. Konstitutionen II, 57 (Funk I, S. 161, Z. 6): οἱ λαϊκοὶ καθεζέσθωσαν μετὰ πάρης ἡσυχίας καὶ εὐταξίας. In der Übersetzung des Rufinus (abgedruckt bei PG 2, 49) lautet der Text des pseudoklementinischen Briefes: *cum quiete et silentio epibatae, id est laici, in suis unusquisque resideant locis.* — Die *epibatae* (man braucht also nautisch das griechische Fremdwort, so wie wir heute das Fremdwort „Passagiere") gehen dann auch in die nautische Aszetik ein, wie etwa der Brief eines Mönches an Augustinus zeigt: Epist. 216, 6 (CSEL 57, S. 402, Z. 9—14): *amota ... procella navis propositi nostri epibatis quietis onusta intra stationem tutissimi portus secura consistat et in illo portu, intra quem iam non erit metuendum vitae navigium, mercium indiscrepans accipiat pretium placitarum.* — Auf die nach dem Hafen der Ewigkeit segelnde Kirche wendet das Arnobius Junior an, Comment. in Psalm. 103 (PL 53, 477 D): *ibi naves transeunt, solae Ecclesiae universarum provinciarum, quae epibatas ducunt ad regna coelorum, a civitatibus terrenis ad civitatem Jerusalem matrem nostram. Qui autem sine nave fuerit in hoc mari magno inventus, inveniet draconem, qui formatus est ad illudendum eis.*

[150] Chrysostomus, In inscriptionem Actorum, Homilia 2, 1 (PG 51, 78 A).

[151] Eusebius, Syrische Theophanie II, 76 (GCS Eusebius III, 2, S. 114).

nianum als schönstes Gebet der christlichen Antike um εὔπλοια aus dem Kirchenschiff emporsteigt: *Exaudi nos, Domine Deus noster, et Ecclesiam tuam inter mundi turbines fluctuantem clementi gubernatione moderare, ut tranquillo cursu portum perpetuae securitatis inveniat*[152].

Kirche ist also Polis, Psyche und Kosmos der Welt — das gute Schiff des Heils, das der Logos lenkt und in dem sich das endgültige Geschick der Seelen, des Staates, der Schöpfung vollzieht. Das Symbol vom „Schiff" will von der Kirche das gleiche, nur auf einer ganz anderen Ebene, aussagen, was vom Verhältnis zwischen Bürger und Staat, zwischen Leib und Seele, zwischen Mensch und Kosmos gilt: sie ist eine unauflösliche Schicksalsgemeinschaft, in der das Einzelne in seiner Existenz immer auf den Bestand des Ganzen angewiesen ist und doch selbst diesen Bestand ausmacht. Aber nun kommt dazu das Erstaunliche: diese unauflösliche Gemeinschaft ist sozusagen „zerbrechlich", das heißt sie ist, im Vergleich mit der herrlich gefährlichen Aufgabe, aus einem geradezu nichtigen Material: sie ist ein „Schiff aus Holz". Unsterblicher Geist hat sich mit zerfallender Materie verbunden. Der Staat fügt sich aus morsch werdenden Planken, wie Horaz sang. Der Organismus der leibseelischen Einheit des Menschen ist nach der tiefsinnigen Symbolik des Plutarch den immer neu zu ersetzenden Schiffsrippen des heiligen Theseusschiffes zu vergleichen und endet in den platonischen Wracktrümmern des Todes. Der Kosmos baut sich auf aus den immer nach Auflösung drängenden Elementen und sein Ende ist Schiffbruch. Das aber ist, wiederum in einem höheren, und doch auch gleichen Sinn das Grundgesetz im Schiff der Kirche: sie ist ein Gebilde aus πνεῦμα und ξύλον[153]. Das geheimnisvoll Paradoxe ihres übernatürlichen Wesens besteht darin, daß dieses Schiff für die „im Schiffbruch untergehende Natur" eben dadurch zur Rettung wird, daß es aus Holz besteht — daß also in dem demütigsten Belang seines Wesens der stolzeste Anspruch und die eigentliche Befähigung zu sicherer Landung gründet. Denn die Kirche ist aufgebaut aus dem Holz des Kreuzes. Davon haben wir nun noch zu sprechen. Es geschieht im Bereich des kühnen Gedankens, den einmal Proklus von Konstantinopel in einer Predigt auf die Himmelfahrt Christi, hinaufblickend zum seligen Gestade, in dessen Port die Fahrt der Kirche und des Kosmos endet, ausgesprochen hat: „Wo ist nun, Satan, du Seeräuber, dein feindliches Tun? Das Kreuz, das du eingerammt hast für unseren Steuermann, ist Heil geworden für die schiffbrüchige Natur und führt sie hinan bis zum Hafen des Himmels. Sing nun ein Freudenlied statt des Trauergesangs, sing wieder, o Erde[154]!"

[152] Muratori 448. — Zur Diktion dieses Gebetes (und nur dazu) mag man noch einmal das bei Petronius, Sat. 99 (vgl. ZkTh 66 [1942] S. 102, Anm. 103) überlieferte Euploia-Gebet vergleichen: *da Pater ut tute liceat transmittere cursum, perfer ad optatos securo in littore portus me comitesque meos.* Ebenso Gregor von Nyssa, In Cant. homil. 12 (PG 44, 1016 A): εὐχὴν ποιοῦνται τῆς ναυτιλίας προοίμιον, θεὸν γίνεσθαι καθηγέμονά φασι τῆς εὐπλοΐας αἰτούμενοι.

[153] Vgl. Gregor von Nazianz, Oratio theol. 2, 27 (PG 36, 64 D), wo der seefahrende Mensch ein „erdbewohnender Nautilus" genannt wird, der das staunenswerte Wunder der Meerfahrt nur vollbringen kann, weil er „von Holz und Pneuma" getragen wird.

[154] Proklus von Konstantinopel (?), Sermo de Ascensione Domini 2 (PG 65, 833 BC).

REZENSIONEN

A. F. Utz, Wesen und Sinn des christlichen Ethos. Analyse und Synthese der christlichen Lebensform. 8° (221 S.) München-Heidelberg 1942, Kerle. RM. 5.—.

Christ werden und doch Mensch bleiben oder um überhaupt Mensch zu werden — dies Thema der Gegenwart verfolgt der Mitarbeiter an der deutschen Thomasausgabe in einer grundsätzlich-systematischen Untersuchung, die zum Leitfaden die Polarität zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Lebensordnung nimmt, wie sie in der Begrifflichkeit der klassischen Philosophie und Theologie ausgearbeitet worden ist. Darum behandelt die Arbeit in drei Abschnitten die natürliche Ordnung, die Unterscheidungen des Christlichen und schließlich zusammenfassend die Synthese von Natur und Gnade im konkreten Menschenbild.

Der erste Untersuchungskreis vollzieht die Analyse des natürlichen Menschen. Seinen Lebensraum bilden Wirtschaft und Technik, Wissenschaft und Kunst zusammen mit den sozialen Ordnungen, während in der Lebensmitte das Ethos als Zentralwert steht. Erst der gute Mensch ist der Mensch schlechthin. Gegenüber oft kurzschlüssigen Fassungen in andern Darstellungen zeigt Utz gut, wie das Bild des natürlichen Menschen mit dieser Stellung zur Welt nicht abgeschlossen ist, sondern der Glaube an Gott und die Hoffnung auf das Jenseits binden seine innerweltliche Ordnung an eine umgreifende höhere Wirklichkeit. Der natürliche Mensch ist in der Vollendung des Edelmenschen nicht eindimensional, sondern der Raum seiner Existenz ist durch drei Koordinaten bestimmt: Die Welt, das Unsichtbare, das Kommende — „Das Ideal des edlen Menschentums ist also zugleich sittlich, jenseitsgerichtet und religiös (55)."

Der zweite Untersuchungskreis behandelt die Unterscheidungsmerkmale des christlichen Menschen. Die Eigenart zeigt sich klar in der seinshaften Grundlage der Gnade, die zur Teilnahme am Innenleben des dreipersönlichen Gottes führt, sowie in der neuen und höheren Motivwelt, die von der Offenbarung erschlossen wird. Bei dem Versuch, darüber hinaus auch noch in den Grundhaltungen christliches Sondergut nachzuweisen, scheint der Verfasser die Ergebnisse aus dem ersten Teil nicht konsequent genug auszuwerten, und es wird so deutlich, wie bei der Bildung seines Naturbegriffes im Gegensatz zu den methodischen Vorbemerkungen der Einführung doch nicht nur grundsätzliche Überlegungen zu Wort kommen, sondern weitgehend Geschichte und Lebenserfahrungen zu Rate gezogen werden.

Sein natürlicher Mensch steht bald im *ordo de iure* (der *idealis homo naturae purae*), bald im *ordo de facto* (der Mensch eines rein diesseitigen Ethos, in dem alle der *natura pura* zugehörigen Beziehungen zum Schöpfergott ausgefallen sind und der sittliche Zersetzungsprozeß am Werk ist). Nur diese schillernde Zwiespältigkeit erklärt, wie nunmehr im Unterschied zu früher die Relativierung der Welt durch die Transzendenz Gottes und die eschatologischen Perspektiven primär vom Christlichen aus gedeutet wird. Ebenso wird das Sündenbewußtsein, das Gesetz des Kreuzes und die innere Führung Gottes durch die Stimme eines sorgfältig geschulten Gewissens vor allem aus der Übernatur abgeleitet. Aber in all diesen Gesichtspunkten handelt es sich doch prinzipiell zunächst um Tatsachen und Grundhaltungen der natürlichen Ordnung, die dann von der Gnade übernommen und qualitativ erhöht werden, darum auch stärker betont werden können und schließlich durch den neuen Motivzusammenhang konkret ein anderes Aussehen gewinnen. Der Grundriß ist der gleiche geblieben, auch wenn der Heilige manchen Zug aufweisen mag, den der natürliche Edelmensch nicht kennt. Der Rekurs auf die Erbsünde ist so lange ohne eindeutige Beweiskraft, als man theologisch die Auffassung vertreten kann, daß sie nicht nur die materielle, biologische, geistige, kulturelle Ordnung, sondern hinsichtlich der Naturordnung auch die religiösen und sittlichen Möglichkeiten des Erkennens und Handelns nicht unter das Niveau

dessen gesenkt hat, was auch in einer reinen Naturordnung möglich wäre ohne Erbsünde. Im Rahmen dieser Konzeption ist dann die Notwendigkeit der Offenbarung, von der das Vatikanum spricht (Denz. 1786), nicht unmittelbar auf der Erbsünde fundiert, sondern der empirische Zerfall der religiösen und sittlichen Ordnung außerhalb der Offenbarung ist erst die Folge all der persönlichen Sünden und Fehlentscheidungen im Laufe der ganzen Geschichte, zu denen sich der Mensch immer wieder verleiten ließ, weil die Bewährung seiner Freiheit nach dem Sündenfall wieder wie in einer reinen Naturordnung an den Kampf mit einer ungebändigten und erst noch zu beherrschenden Natur gebunden war und es der Mensch vorzog, den Weg des geringeren und geringsten Widerstandes zu gehen.

Während die beiden ersten Abschnitte mit ihren Analysen des natürlichen und christlichen Menschen im Dienst der Unterscheidung stehen, nimmt der dritte und letzte Abschnitt die Synthese vor. Den Zusammenhang der beiden Lebensordnungen erläutern drei Axiome.

Das erste Axiom: Die Gnade setzt die Natur voraus. Was die Gnade allein voraussetzt, ist die Natur im allgemeinen und formalen Sinn, das Menschsein als solches, und exakt gesprochen sogar nur die Geistigkeit des Menschen. Außer dieser Grundvoraussetzung der *potentia oboedientialis* in der Sprache der Schule lehnt Utz jede weitere Bindung sozialer, wirtschaftlicher, humanistischer, ethischer Art ab. Freilich, die Gnade erhält in der Taufe auch das unmündige Kind und in der Beichte wird die Lossprechung auch dem Sünder erteilt, der noch um den sittlichen Aufstieg ringt. Aber was bei der engen Fassung übersehen wird, ist doch wohl dies: der Vollzug des christlichen Lebens ist bei dem Durchschnitt der Menschen an ein Mindestmaß erträglicher äußerer Lebensverhältnisse gebunden. Wo die Überholung und Reform unhaltbarer sozialer, wirtschaftlicher und auch geistiger Zustände allzu lange auf sich warten läßt, ist der christliche Geist einer Belastungsprobe ausgesetzt, der die meisten nicht gewachsen sind. Darum gehört nicht nur ein sittlicher Grundwille zu den Bedingungen für die Aufnahme des Christentums, sondern für Bewahrung und Entfaltung der Gnade ist eine halbwegs gesunde Regelung der Fragen um Arbeit, Lohn, Wohnung, Milieu u. dgl. weithin die *conditio sine qua non*.

Das zweite Axiom: Die Gnade vollendet die Natur. Klar wird unterschieden zwischen der Vollendung im Diesseits und im Jenseits, zwischen den Werten der religiösen und der sittlichen Ordnung im Unterschied zu den übrigen Kulturgütern. Ohne jedes Wenn und Aber erweitert die Gnade schon im Diesseits den religiösen Lebensraum und steigert den sittlichen Aktionsradius. Utz bringt für diesen Zusammenhang der Gnade mit der so gefaßten Natur gute Formulierungen und Vergleiche: Die Übernatur wahrt die Grundlagen der Natur (39), die Übernatur setzt im Mittelpunkt der Natur an (67), das begnadete Menschentum umschließt das edle, reine Menschentum wie ein Kreis den in ihm liegenden konzentrischen Kreis (67), natürliches und übernatürliches Lebensziel liegen beide in derselben Richtung (68), die Gnade verbindet sich mit der Natur wie die Form oder Gestalt mit dem Stoff (175). Neben diesen Fassungen stehen dann wieder andere Wendungen, die scharf den Unterschied der beiden Ordnungen formulieren: „Und doch sind es eben zwei Lebensprinzipien mit verschiedenen, von Gott selbst bestimmten Aufgaben, mit verschiedenen Neigungen und Strebungen, mit verschiedenem Können, vor allem mit grundverschiedenen Normen und Maßstäben (17)." In dieser nicht weiter aufgelösten Spannung verlaufen die Ausführungen über Grenze und Übergang zwischen Natur und Gnade. Aber vielleicht ist es doch möglich, den inneren Zusammenhang der beiden Prinzipien und die Vollendung der Natur durch die Gnade noch schärfer zu fassen, ohne ihren Unterschied zu verwischen. Tendenzen können eine mehrfache Erfüllung erfahren, von einem Minimum über mehrere Stufen bis zu einem Maximum. Im Vergleich ge-

sprochen: man kann Durst nicht nur mit Wasser, sondern auch mit Wein stillen. Die optimale Erfüllung durch die Übernatur liegt voll und ganz in der Richtung der Natur, ist die geradlinigste und konsequenteste Ausziehung der durch die Natur angegebenen Linien, es findet keine Abbiegung und kein neuer Ansatz statt, — aber sie liegt nicht im geringsten innerhalb ihrer eigenen Reichweite und kann deshalb nur als freies Geschenk Gottes Besitz des Menschen werden.

Das dritte Axiom: Die Gnade kreuzigt die Natur. Anders als zu den zentralen Lebenswerten Religion und Sittlichkeit steht die Gnade zu den restlichen natürlichen Gütern zweiter, dritter und vierter Ordnung. Das Christentum hat bedeutende kulturelle Leistungen aufzuweisen. Kunst und Wissenschaft, Wirtschaft und Technik, die sozialen Ordnungen in Ehe und Familie, Volk und Staat haben durch die Kirche oder wenigstens durch viele ihrer Gläubigen bedeutende Förderung erfahren. Aber es handelt sich hier anders als vorher nicht mehr um unmittelbare und wesensnotwendige Zusammenhänge, sondern um Begleiterscheinungen, die bald auftreten und dann wieder ausfallen. Die Spannung zwischen Natur und Gnade wird hier oft zur Reibung und hat dem Christentum sogar den Vorwurf eingetragen, weltfremd und lebensfeindlich zu sein. Zur Begründung wird hingewiesen auf befremdende Züge im Leben Christi und seiner Heiligen, auf den Einfluß des Neuplatonismus und Gnostizismus, auf Schriften wie die Nachfolge Christi, auf die Kreuzigung der Natur in den Gelübden des Ordensstandes und auf andere Äußerungen in Theorie und Praxis, die das gesunde Lebensgefühl zu unterdrücken scheinen. Wenn auch viele Vorwürfe nur zäh verwurzelte Vorurteile sind, so können sich doch genug andere auf allerhand Mißstände im christlichen Lebensraum berufen. Trotzdem sieht Utz richtig, daß auch nach Ausscheidung dieser beiden Quellen die Welt mit ihren natürlichen Ordnungen weiterhin weitgehend unter das Kreuz gestellt ist. Nur wird man bei dem Versuch, diese Tatsache zu erklären und zu überwinden, andere Wege gehen können als der Verfasser. So ist zunächst schon vor jeder Schuld das Gesetz von Kampf, Opfer und Tod ein natürliches Lebensgesetz, das im Paradies nur durch ein *donum praeternaturale* ausgeschaltet war. Sündenfall und Erbsünde schalteten das gesperrte Gesetz der Natur wieder ein, und die Folgen der persönlichen Sünden im Lauf der Geschichte ließen das Ausmaß der Zerstörungen und Katastrophen unheimliche Ausmaße annehmen. Ebenso geht die Relativierung der innerweltlichen Zwischenziele zu Gunsten der religiös-sittlichen Hauptaufgabe und der jenseitigen Vollendung noch auf das Konto der Natur, und die Unterstreichung dieser Hierarchie der Werte durch das Christentum nimmt bei einem Konflikt der Interessen den Kämpfen und Verlusten nicht ihre Härte. Wie der Tod des Soldaten bitter ist, obwohl er einen Sinn hat, so ist die *fuga saeculi* des Mönches auch in der Nachfolge Christi noch ein hartes Opfer, das weniger am Ausmaß der Schmerzen als an dem objektiven Verlust zu messen ist. Hier von einer Kompensierung durch die Gnade zu sprechen, kommt einer Bagatellisierung der Welt gleich: „Gegen den Besitz Gottes in der Gnade fällt der schwerste Verzicht auf irdische Güter nicht ins Gewicht" (201). Schließlich ist es eine schwere und in wichtigen Punkten unlösbare Frage, in welchem Sinn die christliche Eschatologie neben der religiösen und sittlichen Reife auch allen Bereichen der innerweltlichen Ordnungen die Vollendung bringen wird. Das Dogma von der Auferstehung des Leibes gibt keinen Aufschluß darüber, ob überhaupt und dann in welcher Weise Kunst und Wissenschaft, Technik und Wirtschaft, die sozialen Ordnungen in Ehe und Familie, Volk und Staat ihre endgültige Daseinsform auf der neuen Erde unter dem neuen Himmel erhalten werden. Bei der Lösung wird der Unterschied von *perfectio pura* und *perfectio mixta* eine bedeutende Rolle spielen, wobei allerdings die Anwendung der Unterscheidung in mehr als einem Fall vor erhebliche Schwierigkeiten stellen wird.

Zum Abschluß ein grundsätzliches Wort zu Anlage und Ansatz der ganzen Arbeit. Der Verf. will mit seinen Ausführungen über Natur und Gnade einen Beitrag zur Klärung der geistigen Lage der Gegenwart liefern. Im Heiden und Christen von heute sieht er die Verkörperung der beiden abstrakten Prinzipien. Aber nur selten ist im Verlauf der Geschichte der Kampf zwischen den Weltanschauungen von den Positionen her ausgetragen worden, die durch die beiden theologisch-philosophischen Schlüsselbegriffe festgelegt sind. In der Vergangenheit verlief die Auseinandersetzung, um nur zwei Gegensätze anzuführen, zwischen Protestantismus und Katholizismus, zwischen Pantheismus und Theismus. Heute liegt der Schwerpunkt des Ringens um die gültige und herrschende Lebensform in der Stellung zum Immanenz-Transzendenz-Problem. Der Prozeß der Säkularisierung, der seit Jahrhunderten am Laufen ist, wird schnell und gründlich zu Ende geführt. Die Haltung zur Welt hat die Stellung zu Gott von Grund auf erschüttert. Der Mensch steht nicht mehr zwischen Welt und Gott, sondern das intensive Ja zur Erde fühlt sich durch einen transzendenten Gott bedroht und gibt diese Dimension des menschlichen Daseins deshalb entschlossen preis. Von hier aus gewinnen die Vorwürfe gegen das Christentum ein anderes Aussehen und werden unversöhnlicher. Sie gehen im Grunde nicht mehr auf die Unterscheidungen des Christlichen, sondern lehnen jede Relativierung der innerweltlichen Ordnungen durch weitere Perspektiven und höhere Zusammenhänge ab. Die Stichworte der Gegenwart sind also nicht mehr Natur-Übernatur, sondern Immanenz-Transzendenz; eine profane Ordnung an Stelle der sakralen. Oder mit andern Worten: Weltfrömmigkeit steht gegen das Christentum in der totalen Form des Katholizismus als Repräsentanten der Ansprüche des transzendenten Gottes. Darum liegt die Hauptaufgabe heute nicht mehr in der Herausarbeitung des christlichen Sondergutes, sondern im Aufweis der totalen Wirklichkeit gegenüber jedem geistigen Kurzschluß. Dabei wird es, theologisch gesprochen, zunächst und zumeist weniger um die Mysterien der Gnade gehen, sondern um Grundwerte der Natur, die gefährdet und teilweise schon verloren sind. Das ist neben und infolge der Preisgabe der Transzendenz vor allem der Zerfall der Humanitas, sodaß Röm 1, 18—32 weithin eine treffende Schilderung der Gegenwart bietet. Der Ansatz, von dem aus eine solche Menschheit, der schon das natürliche Rückgrat in religiösen und sittlichen Dingen zerschlagen ist, wieder gesunden kann, ist dann allerdings nur eine Begegnung zwischen der Sehnsucht des Menschen nach Erlösung aus der dem Chaos zutreibenden Immanenz und einem Christentum, das die Transzendenz des menschlichen Lebens überhaupt und den Dienst am Aufbau der innerweltlichen Ordnung im Geist der Humanitas zu Leitwerten seiner Verkündigung gemacht hat. Auf dieser Linie liegt die Umkehr der Fragestellung, die man in manchen Kreisen schon finden kann. Man fragt dort nicht mehr, ob man Christ werden und dabei Mensch bleiben kann, sondern ob man überhaupt noch Mensch bleiben kann, ohne Christ zu werden. Paul Bolkovac.

Volksliturgie und Seelsorge. Ein Werkbuch zur Gestaltung des Gottesdienstes in der Pfarrgemeinde. Hrsg. von Karl Borgmann. 8° (188 S.) Kolmar 1942, Alsatia-Verlag. RM. 4.00.

Dieses aus mehrfacher Zusammenarbeit erwachsene Werkbuch ist ein Versuch, in theoretischer Grundlegung und praktischer Anweisung darzulegen, was sich heute, nach mehr als zwei Jahrzehnten liturgischer Erneuerungsarbeit, zur rechten Gestaltung des Pfarrgottesdienstes sagen läßt. Der erste Teil umfaßt die theoretischen Beiträge. Es wird hier zunächst der Ort des liturgischen Betens zwischen dem persönlichen Gebet und der Volksandacht abgegrenzt (R. Guardini). Dann wird die innere Struktur des Liturgischen vom Subjekt her aufgewiesen an der abgestuften Weise, wie daran Christus, die kirchliche Gemeinschaft und der ordinierte Priester beteiligt sind (Jungmann). Sodann wird das Priestertum der

Gläubigen beleuchtet und für dessen Betätigung u. a. auf konkrete Formen im allgemeinen Kirchengebet und in der Gabendarbringung hingewiesen (E. Walter). Weitere Beiträge kreisen um das Verhältnis von Liturgie und Seelsorge: um die rechte Akzentverteilung zwischen der Sorge um den wohlgestalteten Gottesdienst und den Bemühungen der priesterlichen Hirtenarbeit (Th. Gunkel), um die seelsorglichen Wirkungen, die von der recht gelebten Liturgie ausgehen (Th. Bogler), um die Unterbauung der Liturgie durch die allgemeine Seelsorge, vor allem durch die Glaubensverkündigung (Jungmann). Den Abschluß der theoretischen Beiträge bildet eine Besinnung auf die Zusammenhänge zwischen Seelsorge und Theologie, näherhin zwischen Seelsorge und theologischer Vorbereitung, wobei für die letztere mit gleicher Entschiedenheit der wache Blick für die Nöte der heutigen Menschheit gefordert wie vor der Zersplitterung des eigentlichen theologischen Studiums gewarnt wird (P. Simon). — Der zweite Teil ist den praktischen Hinweisen gewidmet. Davon ist besonders wichtig die Erörterung der Grundsätze und Grundformen für die Gemeinschaftsmesse, zu denen äußerst maßvolle und kluge Ratschläge hinzukommen für die Einführung der Gemeinde ins liturgische Leben (J. Gülden). Besondere Abschnitte betreffen u. a. das Pfarrhochamt (H. Kahlefeld) und die mystagogische Predigt (R. Guardini).

Der Grundgedanke, der das ganze Buch durchzieht, ist, wie schon diese Andeutungen erkennen lassen, der Beruf der gläubigen Gemeinde, am Gottesdienst in aktiver Weise teilzunehmen; m. a. W. es ist dem Buche mit mehr oder weniger Folgerichtigkeit ein Liturgiebegriff zu Grunde gelegt, demzufolge dem christlichen Volke nicht nur tatsächlich, sondern grundsätzlich und aus dem Wesen der Liturgie heraus ein entsprechender Anteil zukommt, jener Anteil, der im Titel des Buches als „Volksliturgie" bezeichnet wird. So sei es gestattet, zu diesem Gegenstande einige Überlegungen anzufügen, die durch Stimmen der letzten Zeit angeregt wurden und die auch die oben erwähnten eigenen Beiträge weiterführen und näher beleuchten mögen.

Es ist kein Zufall, daß der Liturgiebegriff erst in unserer Zeit Gegenstand näherer Erörterung geworden ist. Man war gewohnt, Liturgie zu definieren als den äußeren Kult, der im Auftrag der Kirche und nach den von ihr gegebenen Normen vollzogen wird, und man dachte dabei vorwiegend oder ausschließlich an den mit dem kirchlichen Auftrag ausgerüsteten Priester und an die Rubriken und amtlichen Texte der römischen Liturgie, die sein Tun regeln. Es war der Liturgiebegriff, der dem zunächst vorherrschenden rubrizistischen und kirchenrechtlichen Interesse entsprach und dafür auch genügte. Nun meldete sich aber immer stärker die Liturgiegeschichte zum Wort und es zeigte sich, daß sich die Breite der von ihr umgriffenen Erscheinungen keineswegs in den genannten Liturgiebegriff einschließen läßt. Es meldete sich aber auch die Seelsorge zum Wort, die sich seit Pius X. in steigendem Maße darauf hingewiesen sieht, die Gläubigen enger in das Beten und Singen der Kirche und in ihr sakramentales Leben einzubeziehen, eine Einbeziehung, die mit Berufung auf Sinn und Wesen des christlichen Gottesdienstes gefordert wird. Das alles drängte zu neuer Besinnung und zwang zu einer Auflockerung des allzu eng umschriebenen Begriffes. Denn so sehr es richtig ist, daß ein Begriff noch keine Aussage darstellt und darum auch nicht eigentlich falsch sein kann, so kam es doch darauf an, ihn so zu bestimmen, daß er sich ganz und nicht nur teilweise mit jener Wirklichkeit deckt, die ins Auge gefaßt wird, wenn man das betreffende Wort ausspricht.

Insbesondere war hier die Frage zu lösen, wer als Subjekt der Liturgie zu betrachten sei. Ist Liturgie eine Sache, die ausschließlich vom Klerus vollzogen wird, sodaß die Gläubigen nur gegebenenfalls als Zuschauer und Zuhörer in Frage kommen, oder fordert Liturgie zu ihrer vollen Verwirklichung von vornherein in irgend einer Weise die Beteiligung der Gemeinde? Allein schon, wenn man bedenkt, daß für den zentralen Akt des christlichen Kultes, die Messe an Sonn- und Feiertagen, die Anwesenheit der Gläubigen, und wäre es selbst nur in einer Zuschauer- und Zuhörerrolle, nicht dem freien Ermessen der Gläubigen über-

lassen, sondern kirchengesetzlich gefordert wird, müßte die zweite Lösung nahelegen. Dies gilt um so mehr, wenn man Mahnungen wie die Pius' XI. in Betracht zieht, der eine bloße Zuschauerrolle der Gläubigen ablehnt und ihre *actuosa participatio* verlangt, und wenn man beachtet, daß diese *actuosa participatio* nicht irgend eine neue Forderung darstellt, sondern einfach jene Haltung, die bei näherem Zusehen allenthalben im Grundplan aller christlichen Liturgie als selbstverständliche Voraussetzung sichtbar wird und die nur in einer Zwischenperiode teilweise suspendiert war. Übrigens hat gerade auch mitten in dieser Zwischenperiode kein Geringerer als der hl. Thomas den Beruf der Gläubigen zum öffentlichen Gottesdienst betont durch den Hinweis, daß der Sinn des sakramentalen Charakters, den die Gläubigen empfangen, die Teilnahme am Priestertum Christi und die Bestellung *ad cultum christianum* sei (Summa theol III, 63, 4).

Die öffentliche Gottesverehrung ist also in der christlichen Heilsordnung nicht eine Aufgabe, die, wie dies heidnischen Vorstellungen und Einrichtungen entsprach, nur einer besonderen Klasse von Menschen, nämlich dem Priester, obläge; ihr Träger ist vielmehr das ganze Volk Gottes, geleitet von den dafür bestimmten Organen. *Nos famuli tui, sed et plebs tua sancta*, die beiden zusammen, die im liturgischen Gebet an anderer Stelle oft auch unter einem als *Ecclesia tua, populus tuus* usw. zusammengefaßt werden, tragen sogar den heiligsten Akt aller christlichen Liturgie, das *offerimus*, das den Sinn der Wandlung und die Darbringung des Opfers ausspricht. Es ist dann eine Nebenfrage, ob man die damit gegebene Würde des christlichen Volkes priesterlich nennt, wie dies der Kirche der Frühzeit geläufig war, oder ob man aus Furcht vor Mißverständnissen die Bezeichnung meidet. Wenn man unter „Priester" nur den Träger des Amtes versteht, hat es natürlich keinen Sinn, von einer priesterlichen Würde des Volkes zu sprechen; insbesondere wird kein Katholik und niemand, der die kirchliche Überlieferung kennt, beim priesterlichen Charakter des Volkes an eine Herleitung der amtspriesterlichen Befugnisse aus der Volksgemeinde denken. Anderseits ist es wohl möglich, den in der hierarchischen Ordnung der Kirche verwirklichten Plan so zu sehen, daß Gottes Absicht primär auf die durch Taufe und Firmung zum Gottesdienst „in Geist und Wahrheit" befähigte Gemeinde, auf das ganze Volk Gottes ging und erst sekundär und um dieses Ziel zu erreichen, auf einen besonderen Stand geweihter Amtsträger, die durch die ihnen verliehenen sakramentalen Vollmachten Gott beständig jenes Volk sollten schaffen und den von diesem zu leistenden Gottesdienst ermöglichen können. Das ganze Volk nimmt teil an der Gottesnähe des Hohenpriesters Christus, aber nur die Träger des sakramentalen Ordo haben von ihm die betreffenden Vollmachten erhalten. Konsekrieren kann nur der ordinierte Priester; aber die Darbringung auf Grund der Konsekration geschieht ebenso wie das Dankgebet von der ganzen Versammlung. Ihr Sprecher ist wieder der geweihte Priester, aber seine Gebetsrede und sein Tun wird nach dem Plan der Liturgie bestätigt und als das, was es ist, nämlich als Leistung der versammelten Gemeinde, auch im Ritus anerkannt und insofern „ratifiziert" (wie es S. 40 des in Rede stehenden Buches heißt) durch die Akklamation des Volkes; aber niemand wird meinen, daß ein solches Ratifizieren erst die Konsekration gültig machen sollte.

Anderseits ist es, so wenig auch Fragen der sakramentalen Gültigkeit in Betracht kommen, doch nicht belanglos, ob die Rolle der Gläubigen im öffentlichen Gottesdienst wenigstens bei gewissen Gelegenheiten zur Geltung kommt oder nicht. Sogar abgesehen von der seelsorglichen Rückwirkung eines lebendigen Gottesdienstes, handelt es sich hier um das gesunde Verhältnis von Wesen und Erscheinung, von Idee und Ausdruck. Liturgie ist ja Gottesdienst der sichtbaren Kirche in sichtbarer und hörbarer Gestalt. Von hier aus sind die Bemühungen um die Gemeinschaftsmesse und allgemein um die Gestaltung des Gottesdienstes im Sinne der *actuosa participatio* der Gläubigen zu beurteilen. Sie stehen tatsächlich im inneren Zusammenhang mit dem Bewußtsein von der gottesdienstlichen Berufung, von der „priesterlichen" Würde der Gläubigen.

Daß die Mitwirkung des Volkes mit dem Priester geradezu als ein „integrierender Bestandteil" der im vollen Sinn genommenen Liturgie zu betrachten ist, wird neuerdings auch in einer kanonistischen Studie festgestellt, in der aufschlußreichen Arbeit von Heinrich Keller, „Liturgie und Kirchenrecht": Scholastik 17 (1942)

342—384, s. S. 369. 376. Obwohl Keller das rechtliche Moment an der Liturgie, die Beauftragung durch die kirchliche Autorität und den Vollzug in der kirchlich vorgeschriebenen Form im Sinne von can. 1256 in den Mittelpunkt seiner Betrachtung rückt, erkennt er doch an, daß Regelung und Auftrag des Gottesdienstes, um Liturgie zu konstitutieren, nicht immer unmittelbar von der höchsten Stelle der Gesamtkirche kommen noch auch immer in ausdrücklicher Form gegeben sein muß (367 f), und daß es einen guten Sinn hat, zunächst einmal unter Liturgie den tatsächlichen legitimen „Gottesdienst der Kirche" zu verstehen (374). Und auch im Begriff der Kirche darf nach Keller, gerade wo es sich um ihr liturgisches Leben handelt, nicht ausschließlich die äußere, rechtliche Seite ins Auge gefaßt werden, im Sinne der bekannten Definition Bellarmins, in der letzterer, wie betont wird (379), bewußt nur eben die rechtliche Seite der Kirche erfassen wollte, sondern es muß zugleich die innere, gnadenhafte, unsichtbare Wirklichkeit an ihr, die Beziehung zu Christus als dessen mystischer Leib festgehalten werden, gerade so wie in den sakramentalen Handlungen, die den Kern der Liturgie bilden, neben dem äußeren Zeichen die innere Gnade nicht übersehen werden darf (377 ff).

Das innere Moment der Liturgie wird nun in einer anderen kürzlich erschienenen Studie sogar mit übermäßiger Stärke betont, nämlich von H. Elfers, „Was ist Liturgie?": Theologie und Glaube 34 (1942) 122—132; vgl. auch seine Besprechung des hier in Rede stehenden Buches ebd. 35 (1943) 55 f. Nach Elfers wäre Gottesdienst, der in kirchlicher Beauftragung und Regelung geschieht, wohl *cultus publicus* (im Sinne von can. 1256), aber noch nicht Liturgie, wenn nicht auch, außer der von ihm strenger als von Keller geforderten Normierung durch den Papst (can. 1257), ein inneres Moment gegeben ist, daß nämlich die „Mittlerschaft Christi ... in der Kultgemeinde symbolischen Ausdruck erhält" (132). Damit letzteres der Fall sei, wird nicht nur eine durch kirchliche Weihe befähigte Person erfordert (E. will aber auch die *consecratio virginum* dafür gelten lassen, eine sehr willkürliche Festsetzung, da jene doch nicht mehr an Vollmachten übertragen kann als eine in irgendwelcher anderer Form gegebene kirchliche Beauftragung), sondern auch eine mittlerische Tätigkeit, in der das *sacrum commercium* hervortritt, eine Bedingung, die E. (in der Richtung von Gott zu den Menschen) immerhin nicht nur in den Sakramenten und Sakramentalien, sondern auch mit dem Vortrag eines Schrifttextes oder einer Predigt und (in umgekehrter Richtung) nicht nur mit dem Opfer, sondern auch durch die Vermittlung des mit dem *Oremus* einsetzenden Gebetes der Gemeinde als erfüllt betrachtet. Man sieht, daß hier der Liturgiebegriff, falls die angegebenen Forderungen wirklich etwas besagen sollen, eine starke Verengung erfährt. Einmal in der Weise, daß es vor Pius V. außerhalb von Rom und Umgebung überhaupt keine Liturgie gegeben hätte. Sodann in der Weise, daß (abgesehen von den *virgines consecratae)* eigentlich nur der Priester liturgisch tätig sein kann und er nur in jenen Handlungen, die eine Mittlerschaft zwischen Gott und der Gemeinde darstellen. Der Hauptton des Liturgischen wird also vom Kultischen auf das Mittlerische (im angegebenen Sinn), von der Kirche auf den Priester verschoben, wobei man noch fragen kann, ob mit dem Begriff des Mittlerischen in der neutestamentlichen Heilsordnung, die doch eigentlich nur einen einzigen Mittler kennt, der Kern des priesterlichen Amtes getroffen ist. Elfers wird vielleicht antworten, daß unter dieser Mittlerschaft nur die dienende Darstellung der Mittlerschaft Christi gemeint ist. Aber geht es an, diese organhafte Dienerstellung Christus gegenüber, die der Priester beim sakramentalen Vollzug einnimmt, auf sein ganzes liturgisches Tun zu übertragen? Und warum stehen dann die Gebete im Plural? (Die Auslegung des Plurals bei Hippolyt — s. Elfers, Die Kirchenordnung Hippolyts 204 ff — ist erstens nicht zwingend, gerade angesichts der Parallele bei Justinus, und zweitens nicht übertragbar auf andere Fälle.) Und warum schließen sie in der römischen Liturgie erst noch mit dem *Per Christum?* Wenn aber nichts anderes gesagt sein soll, als daß der Priester betet als der von Christus beauftragte Sprecher der Gemeinde, so wird dagegen niemand etwas einwenden. Das ist aber, ohne daß es in der Definition auseinandergelegt werden müßte, auch schon im Begriff der Liturgie als „Gottesdienst der Kirche" enthalten, da damit ja der Gottesdienst der hierarchisch geordneten katholischen Kirche gemeint ist.

Jos. A. Jungmann.

NEUERSCHEINUNGEN

PHILOSOPHIE

Joannis Duns Scoti Tractatus de primo principio. Editionem criticam curavit Marianus Müller (Bücher augustinischer und franziskanischer Geistigkeit. Hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft „Wissenschaft und Weisheit" I. 1). 8° (XL u. 171 S.) Freiburg 1941, Herder. RM. 4.80. — M. hat ein besonderes Geschick, immer wertvolle Themen für sein reiches Schaffen zu wählen. Dafür ist auch vorliegende Arbeit ein Beweis. Sie bringt uns die erste kritische Ausgabe des kleinen, aber sehr wichtigen Traktats von Skotus De primo principio. Die ausführliche Einleitung handelt der Reihe nach von der Echtheit und von der geradezu weihevollen Eigenart dieses Traktates, von der Abfassungszeit (1299—1303/4); endlich von den sämtlichen 15 Codices, die diese Schrift enthalten. Die Ausgabe selbst erfolgt im wesentlichen nach dem Madrider Codex, Bibl. Palacio nacional 411, wobei aber im Apparat fast sämtliche Abweichungen der anderen Codices sorgfältig verzeichnet sind. Bei dieser Genauigkeit verzeiht man es M. gern, wenn er bei dieser ersten Ausgabe die Aristoteleszitate noch nicht bis zu letzter Exaktheit verifiziert hat. Der Wunsch kann nicht unterdrückt werden, M. oder ein Ordensbruder möchte zu diesem kurzen, inhaltsgesättigten Traktat einen der heutigen Zeit entsprechenden Kommentar schreiben. J. Santeler.

Ludwig Baur, Cusanustexte. III. Marginalien 1. Nicolaus Cusanus und Ps.-Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Kl. 1940/41, 4. Abh.). gr. 8° (113 S.) Heidelberg 1941, Winter. RM. 5.70. — B. will nicht das Verhältnis des Cusaners zu Ps.-Dionysius überhaupt behandeln; er hat sich die scheinbar bescheidene Aufgabe gestellt, die namentlichen Zitate aus Ps.-Dionysius und die dazu gemachten Randbemerkungen zusammenzustellen, um so gleichsam aus einer ersten Schau Abhängigkeiten und Zusammenhänge zu gewinnen. Nach allgemeinen Bemerkungen über des Cusaners Verhältnis zum Areopagiten werden alle Stellen angeführt, wo namentliche Zitationen vorliegen. Da sich, wie zu erwarten steht, alle Zitate um die Gotteslehre des Cusaners gruppieren lassen, kann B. im Hauptteil diese Zitate in einen systematischen Zusammenhang bringen und die symbolische, affirmative, negative und mystische Theologie des Cusaners im Lichtschein der Zitate erstrahlen lassen. So hat B. nicht bloß eine wichtige Vorarbeit geleistet für eine noch ausstehende Schrift über den Einfluß des Neuplatonismus auf den Cusaner, er hat bereits jetzt schon über manche dunklen Punkte in dessen Lehre Licht verbreitet. In einem Anhang werden die Randbemerkungen des Cusaners zu den Dionysiuskommentaren Alberts d. Gr. erstmalig veröffentlicht. S.

C. Giacon, Guglielmo di Occam. Saggio storico-critico sulla formazione e sulla decadenza della Scolastica (Pubblicazioni dell'Università cattolica del S. Cuore I, 34). 2 Bände. gr. 8° (XXI u. 764 S.) Milano 1941, Vita e Pensiero. Lire 75.—. — Es ist das reizende Thema dieses Werkes, Occam in den Strom des philosophischen Geschehens so hineinzustellen, daß sowohl die Quellen der Philosophie Occams wie der mächtige Einfluß auf die Nachwelt sichtbar werden. Die Arbeit zerfällt in zwei Teile: die Occam beeinflussenden Philosophen, wobei immer die großen Vertreter, sei es der griechischen, sei es der scholastischen Philosophie, ausführlich dargestellt sind (I), sodann die Philosophie Occams selbst (II). Bei Occam wird der Reihe nach gehandelt von der Gnoseologie (263—445), sodann von der Metaphysik, d. h. der Ontologie, Kosmologie, Psychologie und Theodizee. Der ausführliche Schluß enthüllt uns den Einfluß Occams auf die kommenden Philosophen bis Kant einschließlich (657—764). Die Arbeit G.s bietet

uns erstmalig eine große Gesamtschau der occamistischen Philosophie, wofür ihm alle Philosophieinteressierten dankbar sein müssen. Auch wurden im allgemeinen die bisherigen Einzeluntersuchungen verarbeitet. In der Kosmologie hätte freilich die Arbeit von S. Moser, Grundbegriffe der Naturphilosophie bei W. Occam, Innsbruck 1932, berücksichtigt werden müssen. G. sucht, abgesehen von Vor- und Umwelteinflüssen die eigenwillige Lehre Occams vor allem aus dessen geometrischer Denkart (mentalità geometrica) zu erklären. Die kritische Auseinandersetzung geschieht weitgehend einfach dadurch, daß die streng thomistische Lehre als Maßstab und Norm herangezogen wird. Ja G. geht so weit, schließlich alle jene Philosophen, die eine eigene Auffassung haben und nicht in allem mit Thomas gehen, mehr oder weniger zu Occamisten zu stempeln. Natürlich fällt so z. B. auch F. Suarez unter die Occamisten (679—689). G. hat sich die Sache so allerdings leicht gemacht. Aber eine solche Kritik kann nur den ganz befriedigen, der im spezifischen Thomismus immer und überall die reine Wahrheit erblickt. Aber eine über die bloße Schulweisheit hinausdrängende Wahrheitsliebe hätte doch zum wenigsten auf wesentliche Bedenken diesem Thomismus gegenüber, wie sie gerade in letzter Zeit angemeldet wurden (vgl. L. Fuetscher, Akt und Potenz, Innsbruck 1933; J. Santeler, Der Platonismus in der Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquin, Innsbruck 1939), eingehen müssen. Am Schluß des großen Werkes würde man statt der umfangreichen Angabe von Veröffentlichungen der katholischen Universität in Mailand lieber ein Sach- und Personenregister finden. Trotz dieser Ausstellungen behält namentlich die Darstellung der Gesamtlehre Occams einen großen Wert. S.

C. Giacon, Il problema della trascendenza. Saggi e studi di filosofia contemporanea (Archivum philosophicum Aloisianum II, 2). gr. 8° (244 S.) Milano 1942, Bocca. Lire 35.—. — Der Titel des Buches läßt eine abstrakt systematische Behandlung des Transzendenzproblems erwarten, in Wirklichkeit haben wir eine Reihe von Aufsätzen vor uns, die jetzige philosophische Strömungen namentlich in Italien darlegen, die allerdings wegen ihrer Eigenart immer wieder die Transzendenzfrage berühren. Die ersten Kapitel bringen ausführliche und gediegene Berichte über Philosophenkongresse, so den von Paris 1937, den Thomistenkongreß von Rom 1936, dann über die nationalen Philosophenkongresse von Genua 1936, von Neapel 1937, von Bologna 1937. Am wertvollsten sind wohl jene Beiträge, die die Entwicklung des philosophischen Idealismus Italiens beschreiben, wie sie in der von G. Gentile und B. Croce beeinflußten jungen Philosophenwelt sich zeigt. Wenn auch der größere Teil dieser Philosophen bemüht ist, sich aus den Umklammerungen des absoluten Idealismus loszumachen, so wird doch aus dem Ganzen recht deutlich, daß der deutsche Idealismus gerade in der letztvergangenen Zeit in Italien viel stärkere Wurzeln geschlagen hat als im Mutterland selbst. G. hat den Wahrheitssuchern Italiens einen großen Dienst erwiesen, wenn er immer wieder auf das entsprechende Lehrgut der Scholastik hinwies und auch wenn er nun seine Arbeiten in einem Sammelbande leicht zugänglich gemacht hat. S.

Joseph Maréchal S. J., Le Point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. 2e edition. Cahier II: Le conflit du rationalisme et l'empirisme dans la philosophie moderne avant Kant. Cahier III: La critique de Kant (Museum Lessianum, section philos., Nr. 4 u. 5). gr. 8° (261, 325 S.) Paris 1942, Desclée de Brouwer. — Von dem großen und bedeutsamen Werk M.s: Le point de depart de la métaphysique können erfreulicherweise Heft II und III bereits in 2. Auflage angezeigt werden. Leider konnte M., wie er in der Einleitung mitteilt, wegen Krankheit und anderer Umstände die Neuauflage nicht so umgestalten und auf den neuesten Stand der

Forschung bringen, wie er es geplant hatte. Abgesehen von kleinen Verbesserungen ist im Heft II als Anhang der Aufsatz „Le mathématicisme cartésien" neu hinzugekommen, während in Heft III der Abschnitt „La déduction transcendentale des catégories" eine bedeutende Umgestaltung erfahren hat, wohl unter dem Einfluß des inzwischen erschienenen großen Werkes von H. J. de Vleeschauwer, La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant (1934/37). Da somit inhaltlich wenig geändert wurde, erübrigt sich eine erneute Stellungnahme in dieser Zeitschrift. Möge es M. bald gegönnt sein, die noch fehlenden Hefte IV und VI herauszubringen. S.

C. Fabro, La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino. Saggio d'introduzione analitica al pensiero tomista. kl. 8° (XII u. 381 S.) Milano 1939, Vita e Pensiero. Lire 20.—. F. hat ohne Zweifel einen glücklichen Zug gemacht, wenn er dem Partizipationsgedanken in der Lehre des Aquinaten systematisch nachgegangen ist. Zunächst bringt F. eine interessante historische Entwicklung dieses Begriffes von den ersten Quellen, Plato und Aristoteles, an über die sekundären Quellen, d. h. über Augustin, Ps.-Dionysius, Boethius, den Liber de causis, Avicenna bis zu Thomas. So wird vor allem sichtbar, wie sehr Thomas trotz seiner aristotelischen Grundeinstellung Plato verpflichtet bleibt. Im zweiten Hauptteil werden die zwei wichtigsten Arten der Partizipation im System des hl. Thomas mit all dem, was sie implizieren, erläutert. Die prädikamentale Partizipation besteht in der Teilhabe der Arten *(species)* an dem *genus*, der Individuen an der Art; sie impliziert Zusammensetzung und Vielheit. Die transzendentale Partizipation dagegen knüpft an den Seinsbegriff an; sie soll die Struktur des endlichen Seins als reale Zusammensetzung von Wesen *(participans)* und Existenz *(participatum)* garantieren. Im dritten Teil kommen die weiteren Anwendungen dieses Begriffes auf die natürliche wie auf die übernatürliche Ordnung zur Sprache. F. ist es gelungen, mit dem systemtragenden Gedanken der Partizipation den alten Thomismus in ein neues Licht zu setzen. Aber ist es ihm auch gelungen, den Thomismus gegenüber den anderen scholastischen Systemen auf eine feste und gesicherte Grundlage zu stellen? Um nur einiges kurz zu erwähnen; das Herausstellen des radikalen Unterschiedes zwischen dem göttlichen und dem endlichen Sein bleibt stets ein Hauptbemühen aller Scholastik. Daß dieser Unterschied nur gewahrt bleibt, wenn man im endlichen Sein einen realen Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz annimmt, das hat F. mit seiner Partizipationslehre keineswegs gezeigt. Die Wesenheit soll als *partici p a n s* und die Existenz als *partici p a t u m* erscheinen (vgl. z. B. 249). Aber ist diese partizipierende Wesenheit nicht selbst auch ein *participatum*? Offenbar nicht weniger als die Existenz. Soll also auch in der Wesenheit wieder unterschieden werden zwischen *participans* und *participatum*? Der *regressus in infinitum* wäre die unausbleibliche Folge. Wenn übrigens auch die Wesenheit durch und durch ein *participatum* ist, dann fehlt auch der gegensätzliche Charakter zwischen Sosein und Dasein und damit auch der angebliche Grund der Realunterscheidung. Außerdem liegt in dieser Terminologie eine nicht geringe Unklarheit. Denn das, woran teilgenommen werden soll (das *participatum*), ist doch eigentlich Gott. Denn die Wesenheit hat nicht bloß teil an ihrer Existenz, sondern sie hat sie ganz; sonst würde der ursprüngliche Sinn von *partem capere* doch ganz verwischt. Dabei erwehrt man sich des Eindruckes nicht, daß die Partizipationsidee, ursprünglich bei Plato als Ersatz für die nichtgekannte Schöpfungslehre entstanden, gar nicht der grundlegende Begriff einer Wahrheitsphilosophie sein könne und daß die erweiterte Anwendung derselben auf das *esse* und das Verhältnis des Geschöpfes zu Gott überhaupt weniger glücklich ist, da das Wort „teilhaben" *(partem capere)* eine pantheisierende Deutung zum wenigsten nahelegt. Daß endlich die zu stark betonte statische Partizipation den Schein der Möglichkeit des ontologischen

Gottesbeweises erwecke, darauf hat bereits J. B. Lotz (Scholastik 16 [1941] 313) mit Recht hingewiesen. S.

Max Planck, Sinn und Grenzen der exakten Wissenschaft. 8° (33 S.) Leipzig 1942, Barth. RM. 1.50. — In diesem bedeutsamen Vortrag führt P. u. a. aus: Der Versuch des Monistenbundes, die Naturwissenschaft zu einer Weltanschauung und zum Religionsersatz zu machen, ist gescheitert, allein schon deshalb, weil es an gesicherten Grundlagen fehlte. Erster Ausgangspunkt der exakten Wissenschaft müssen freilich die Sinnesgegebenheiten sein. In diese gilt es mit den Mitteln des logischen, mathematisch und philosophisch geschulten Denkens Ordnung zu bringen. Der Übergang von der Sinnenwelt zum geordneten Weltbild bedeutet dabei, daß an die Stelle einer bunten subjektiven Mannigfaltigkeit eine feste objektive Ordnung, an die Stelle des Zufalls das Gesetz, an die Stelle des wechselnden Scheins das bleibende Sein gesetzt wird. Das Ziel ist die Erreichung des letzten Realen, aus dem sich letztlich alles zusammengesetzte und abgeleitete Sein der Körperwelt aufbaut. Das sind der heutigen Naturwissenschaft nicht mehr die Atome. Ja, eine mit den Mitteln der empirischen Wissenschaft nachweisliche Erreichung des endgültig Realen kann überhaupt nicht gelingen. Trotzdem muß die exakte Wissenschaft die Voraussetzung eines letzten Realen machen; sonst würde ihre Forschungsarbeit sinnlos und könnte nie zu allgemeingültigen Ergebnissen führen. Die Arbeit der Naturwissenschaft ist eine fortgesetzte Annäherung an das Ziel. Daß dabei die Begriffe immer unanschaulicher werden, darf ihr nicht zum Vorwurf gemacht werden. — Die Ausführungen wecken den Wunsch nach einer genaueren Umgrenzung der Denkmittel, mit Hilfe deren die exakte Wissenschaft die Ordnung der Gegebenheiten leistet, und es entsteht die Frage, ob und in welchem Sinn der Naturphilosophie etwa noch andere Hilfsmittel zur Verfügung stehen. J. de Vries

RELIGIONSWISSENSCHAFT UND FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Anton Anwander, Gloria Dei. Die religiösen Werte in religionsvergleichender Schau (Abhandlungen zur Philos. u. Psych. der Religion, hrsg. von G. Wunderle, Heft 52/53). 8° (XII u. 212 S.) Würzburg 1941, Becker. RM. 6.—. Nur wer den Stoff so beherrscht wie A., kann es mit Erfolg wagen, mit so wenigen Worten einen Überblick darüber zu geben, welche Ausprägung die grundlegenden religiösen Werte (Gott, das Böse, das Leben, das Gott-Mensch-Verhältnis, das Ideal der Jungfrau-Mutter, Sünde und Erlösung, Kultus und dessen Beziehung zur Sittlichkeit, die religiöse Gesellschaft: Kirche) in den Religionen der Menschheit gefunden haben. Wie von selbst wird diese Darstellung, die nicht für Fachmänner bestimmt ist, zu einer Apologie der Transzendenz des katholischen Christentums, in dem das religiöse Sehnen der Welt seine Erfüllung findet. Schade, daß A. sich öfters mit einer skizzenhaften Andeutung begnügen mußte.
Fl. Schlagenhaufen

Mohammad Mahmud Ahmad, Die Verwirklichung des Summum Bonum in der religiösen Erfahrung (Christentum und Fremdreligionen, Religionsgeschichtl. und religionsphilos. Einzeluntersuchungen, hrsg. von F. Heiler, H. 7). 8° (157 S.) München 1939, Reinhardt. — Der Verf., ein mohammedanischer Inder, unternimmt in diesem Buch den interessanten Versuch einer Rechtfertigung des Pantheismus durch die Analyse des religiösen Erlebnisses: je ein Mystiker aus einer Großreligion (Philo für das Judentum und Johannes vom Kreuz für das Christentum) wird dahin interpretiert. Die Grundlagen für diese Auslegung schafft sich

der Verf., indem er in der Einleitung den Begriff des *summum bonum* — leider ohne jeden eigentlichen Beweis — in folgende „Bestandteile" (Merkmale) zergliedert: 1. das Verlangen der Urkraft (im Ich) nach einem Seinszustand, der zugleich allumfassend und notwendig, ewig und alles durchdringend, immanent und transzendent ist; 2. ein (menschliches) Sein, das ewig, allumfassend und lebendig ist; 3. eine Ausweitung des (Ich-)Bewußtseins auf das gesamte Weltall. Den drei Seelenkräften des Menschen (Verstand, Gefühl, Willen) entsprechend wird dieser Zustand des *s. b.* erlebt als Zustand der Allwissenheit, Seligkeit und Heiligkeit (des vollen Einsseins, da ja alle Dinge nur Seins- und Erscheinungsweisen Gottes sind). — Es ist aber doch durchsichtig, daß ein *s. b.*, das von vorneherein als B e w u ß t s e i n s z u s t a n d angenommen wird, nur durch ein Erlebnis verwirklicht werden kann. Somit kann das Buch nicht als Auseinandersetzung mit dem Christentum gelten, das das *s. b.* in einem transzendenten Gott verwirklicht sieht. Den hl. Johann vom Kreuz kann der Verf. nur dadurch als Zeugen für das Identitätserlebnis heranziehen, daß er dessen Sprache (Einheit des Willens mit Gott, göttliche Tätigkeit der Seele, Gott begreift alle Dinge in sich) so ohne weiteres im pantheistischen Sinne versteht. — Im zweiten Teil der Untersuchung wird gut der psychologische Unterschied der Verzückung von anderen seelischen Vorgängen geschildert und daraus der Schluß für die Echtheit des mystischen Erlebens gezogen. Die psychologische Erklärung Delacroix', daß der Mystiker doch nur bis zum Grund seines Ichs vorstoße und dieses Erlebnis ausfülle mit Gegebenheiten, die im Unterbewußtsein ruhen, wird abgelehnt unter Berufung auf die hl. Theresia. Auch das scheint bezeichnend. Wird vielleicht doch nur in der christlichen Mystik wirklich Neues erlebt, das nur durch wirkliche Schau Gottes erklärt werden kann? Schl.

Friedrich Paulus S l a d e k, Gott und Welt nach dem Sentenzenkommentar des hl. Thomas von Aquin. 8° (147 S.) Würzburg 1941, Rita-Verlag. RM. 12.00. — Vom Bilde des einen und dreieinen Gottes in Natur und Übernatur nach dem Sentenzenkommentar handelt S. Die Arbeit ist sorgfältig und gut und kann zur vertieften Erkenntnis der Beziehungen von Natur und Gnade unter sich und zu Gott beitragen, doch merkt man, daß dem Verf. nicht alle Spezialarbeiten über dieses Thema zur Verfügung standen; vgl. etwa ZkTh 53 (1929) 3 f; 213 f. — Die Polemik S.s ist, milde gesagt, nicht immer berechtigt. Nach S. möchte man meinen, daß bei den „Theologen der Neuzeit" ein großer Teil des zum Thema gehörigen, bei Thomas noch vorhandenen Traditionsgutes verschwunden sei (siehe den Schlußsatz und die Kritik an Suarez S. 132 f). So viel ich sehe, sind damit zwei Anklagen gegen die „Theologen der Neuzeit" positiv erhoben, nämlich 1. daß für sie die Appropriation eine „bloße Redeweise" sei ohne eine ihr zu Grunde liegende Ähnlichkeit, und 2. daß sie die Beziehungen übersehen, die zu den göttlichen Personen dadurch entstehen, daß diesen existentielle Vollkommenheiten (Sein, Erkennen, Wollen) in eigenartiger Weise zukommen: der Logos ist z. B. das personale Wort, in dem alle Dinge gesagt sind, der Heilige Geist der personale Wille, in dem ebendiese Dinge gewollt sind; dabei handelt es sich nach S. wiederum nur um Appropriationen. Man lese die Kompendien von P e s c h oder H u r t e r daraufhin durch und man wird finden, daß bei ihnen — und bei andern — die Appropriation auf Ähnlichkeit begründet ist und darum keine „bloße" Redeweise ist. Die eben genannten Appropriationen sind, wenn auch nicht formell genannt, doch auch bei ihnen m. E. sachlich klar enthalten. Mir scheint der Satz bei S. darum nicht erhärtet: „Thomas gehört nicht zu den Theologen der Neuzeit, sondern zu den Vätern." Schl.

Adolar Z u m k e l l e r, Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre (Cassiciacum, Bd. IX). 8° (399 S.) Würzburg 1941, Rita-Verlag. RM. 16.00. — Mit dieser ausgezeichneten Monographie hat Z. ein solides Fundament zu

einem würdigen Denkmal seines Ordensmitbruders gelegt; eine Untersuchung über die gesamte Theologie desselben und die Herausgabe seines ganzen Sentenzenkommentars sollen folgen. Mit Rücksicht auf diesen großen Plan bringt Z. schon im vorliegenden Werk eine gründliche Darstellung des Lebens- und Studienganges Hugos, seines Schrifttums, seiner theologischen Erkenntnislehre. Angeschlossen ist (S. 265—391) eine mustergültige Ausgabe des Prologs zu H.s Sentenzenkommentar, in dem die theologische Erkenntnislehre H.s niedergelegt ist. — Hugo von Orvieto ist ein echter Augustiner und ein typischer Vertreter des 14. Jh. Trotz starker Ablehnung Ockhams steht er ihm sachlich nahe, da er keine sichere allgemeingültige Erkenntnis durch die Philosophie gelten läßt. Auf alle Fälle ist die Theologie jeder natürlichen Erkenntnis überlegen dadurch, daß sie an der Tiefe der Wesenserkenntnis teilnimmt, die Gott von den Dingen hat. Sie ist allein wahre Weisheit, da sie die von Gott durch das *lumen theologicum* bewirkte Erkenntnis ist. Was das *lumen theologicum* bewirkt, bleibt unklar. Z. meint, es sei vielleicht nur formale Erkenntniskraft; ich habe den Eindruck, daß H. mit diesem Begriff sowohl das Glaubenslicht als auch die von Gott gewirkten Glaubwürdigkeitsmotive mitsamt der Darbietung des Glaubensinhaltes (die fast naiv-selbstverständlich in der Heiligen Schrift allein gesehen wird) und den (übernatürlichen) Habitus der Weisheit, der die Kraft gibt zur Erfassung des unmittelbar und mittelbar in der Glaubensquelle niedergelegten Inhaltes, zusammenfaßt. Auch über das Wesen des Glaubenslichtes und seine Funktion (Verhältnis zum Glaubenswillen) erfahren wir nichts. Jedenfalls hält er an der Freiheit des Glaubens und an der Notwendigkeit von Glaubwürdigkeitsmotiven fest. Nicht mit Unrecht kennzeichnet Z. die theologische Erkenntnislehre Hugos als unklar und widerspruchsvoll, obschon ihm ein großes Verdienst gebührt, grundsätzlich eine mittlere Linie zwischen Ockhams erkenntnistheoretischem Nihilismus und Holkots Rationalismus festgehalten zu haben. Schl.

Curt R. A. Georgi, Die Confessio Dosithei (Jerusalem 1672). Geschichte, Inhalt, Bedeutung (Aus der Welt christlicher Frömmigkeit, hrsg. von Fr. Heiler, Nr. 16). 8° (110 S.) München 1940, Reinhardt. RM. 4.50. — Die C. D. hat ein äußeres und ein inneres Ziel. Das äußere bestimmte der (jansenistenfreundliche) französische Gesandte zu Konstantinopel: durch ihre Veröffentlichung wollten die Jansenisten Rom gegenüber als Vorkämpfer für die Eucharistie erscheinen; darum fehlt in der C. D. die antirömische Spitze. Ihr inneres Ziel ist, sich von der durch Kyrill Lukaris innerhalb der Orthodoxie ausgelösten protestantischen Bewegung eindeutig und endgültig abzugrenzen. Begreiflich, daß die Nachfolger der die C. D. unterschreibenden Bischöfe diese kräftigste aller Lehräußerungen der Orthodoxie zunächst als „symbolisches Buch" werteten. Heute will die Orthodoxie unter Führung einer starken Gruppe von Laientheologen den ewigen symbolischen Wert leugnen. Der innere Grund dafür, den G. allerdings nicht erwähnt, dürfte in der allzugroßen modernisierenden Aushöhlung der Begriffe von Offenbarung und Kirche enthalten sein, die der C. D. und ihren Vorgängern als selbstverständliche Voraussetzungen zu Grunde liegen; sind die Bischöfe nur Zeugen der gegenwärtigen Glaubensüberzeugung der Gläubigen, wird jedes „symbolische Buch" fragwürdig. — Klar und sorgfältig zeigt G. auf, wie die innere und die äußere Zielsetzung auf das Ganze der C. D. und auf ihre Einzelaussagen eingewirkt hat. Gegen die wertenden Aussagen dieser geschichtlich vorzüglichen Arbeit möchte ich zwei Bedenken anmelden. 1. G. scheint die westlich-römischen Einflüsse doch zu überschätzen; so kann z. B. die molinistische Erklärung der Prädestination ganz gut aus östlichen Quellen erklärt werden (Chrysostomus), ohne Benutzung der Concordia Molinas. 2. Wichtiger ist, daß G. daraus, daß manche Formulierung der C. D. die Spuren ihrer Zielsetzung trägt und somit zeitgebunden ist, schließt, die C. D. habe keinen dauernden symboli-

schen Wert. Schließt das Argument, dann gilt es auch von den Konzilien; auch ihre Formeln sind vom Ziel und von der Zeit beeinflußt. Schl.

A. Wuyts, Le Patriarcat Russe au concile de Moscou de 1917—1918. Son érection et sa constitution canonique (Orientalia christiana analecta 129). 8° (XVI u. 244 S.) Rom 1941, Pontif. Instit. orientalium studiorum. Lire 52.—. W. ist ein Kenner der Vorgeschichte des im Titel genannten Konzils; auch die amtlichen Akten waren ihm fast ganz (10 von 12 Heften) zugänglich. So erhalten wir von ihm eine vorzügliche Darstellung der Geschichte und eine Darbietung und Wertung des Inhalts der Konzilsfrage, nämlich des Patriarchates. Darin wird die ganze Problematik der russisch-orthodoxen Kirche offenbar. Zwei Probleme wurden bewußt behandelt. 1. Kann einerseits erklärt werden, daß eine Nationalkirche von einem „Vater" geleitet werden müsse, ohne daß diese theoretischen Gründe dafür sprechen, daß auch die Gesamtkirche durch einen Oberhirten geleitet werden müsse? Damit war die Nebenfrage verbunden: liegt in der Leitung durch einen Hirten kein Widerspruch zum Prinzip der „Konziliarität"? — Uns scheint die theoretische Lösung unbefriedigend, die also lautete: Der Patriarch als persönliche Spitze ist zwar notwendig, aber doch nur menschlichen (kanonischen) Rechtes; er bleibt nur *primus inter pares*, weil er durch das Konzil (das regelmäßig wiederholt werden sollte!) gerichtet wird. Dabei räumte man ihm eine Amtsbefugnis zur Lehre und Leitung ein, die an keine andere Instanz gebunden sein sollte als an das Gewissen und das Konzil. 2. War die Leitung der Kirche durch den Hl. Synod, d. h. *de facto* durch Laien, unkanonisch und wenn ja, ist eine unkanonische Leitung der Kirche durch so lange Zeit theoretisch denkbar? Wenn nein, dann fielen die für das Patriarchat vorgebrachten theologischen Gründe weg. Das Konzil vermied die Antwort; der Bolschewismus zwang, sich auf die praktische Frage zu beschränken. — Auch die brennendste Frage der orthodoxen Kirche wurde öfter gestreift und scheinbar bewußt übergangen, nämlich die nach dem Träger der Einwirkung des Heiligen Geistes: sind es die Gläubigen (der Orthodoxie)? Sind die Bischöfe nur Verwalter der Mysterien? Wie ist dann die auf dem Konzil praktisch anerkannte tatsächliche Vorrangstellung der Bischöfe in der Kirchenleitung zu erklären und was ist dann die „Konziliarität", wenn über Bischöfe und Konzil das „Volk" entscheidet? — Dennoch scheinen im genannten Konzil sehr viele Ansätze zu einer Annäherung der Kirchen zu liegen. Gewiß ist das vom Konzil ausgearbeitete Patriarchalstatut keine dogmatische Annäherung; die praktischen Richtlinien aber, die es dem Patriarchen in die Hand gab, stehen der Praxis, die in Rom gehandhabt wird, doch so nahe, daß man hoffen kann, durch das Konzil von Moskau sei das Verständnis für die praktische Notwendigkeit eines obersten Vaters und Hirten gefördert worden. Schl.

Richard S. Emrich, The conception of the Church in the writings and life of the german-english philosopher Baron Friedrich von Hügel. A contribution to the sociology of religion (Aus der Welt der christl. Frömmigkeit 14). 8° (52 S.) München 1939, Reinhardt. — In dieser mehr referierenden als wertenden Arbeit wird gut sichtbar gemacht, was v. Hügel an positiver Arbeit geleistet hat zur Begründung, daß eine sichtbare, autoritative, sakramentale Kirche notwendig sei; das Motto „Allein mit dem Alleinen" verkenne die gegebene geschichtliche Verkettung, die sensitive Natur des Menschen, den Durchschnittsmenschen und vor allem den Sinn der Menschwerdung. — Allerdings kann auf diesem Weg kaum die Tatsachenfrage entschieden werden, ob die Kirche ein Postulat der menschlichen Natur ist oder positive Einrichtung Gottes. Darum ist es schade, daß der Verf. nicht auf die grundlegenden Begriffe (wie den der Religion und der Offenbarung) eingegangen ist, die den Modernismus von der katholischen Kirche

trennen. Immerhin können wir Späteren die positive Arbeit v. Hügels besser würdigen als seine Zeitgenossen. Doch will es uns scheinen, daß auch die Gravamina v. Hügels gegen die konkrete Gestalt der katholischen Kirche („Machtdurst", Geldhunger, Überbetonung des Institutionellen) von uns besser gewürdigt werden können als das, was sie waren, als Zeichen geistiger Enge v. Hügels. Schl.

Hermann Mulert, Besinnung. Ein Buch für Werktag und Feiertag. 8° (219 S.) Heidelberg 1940, Comtesse. — Kurze besinnliche Lesungen „vom Standpunkt eines freien evangelischen Christentums" (9) über ethisch-religiöse Fragen, die vor allem Aufrichtigkeit, Gewissenhaftigkeit, Charakterselbständigkeit, Freiheit, Toleranz und Nächstenliebe betreffen. In den praktischen Anwendungen bekundet sich viel gesunder Menschenverstand, humane Denkart und soziales Empfinden. Der Wille zu intellektueller Ehrlichkeit ist unverkennbar und verdient Anerkennung. Freilich verharrt das Gebotene oft in einer Allgemeinheit, die verschiedene Ausdeutungen zuläßt. Bemerkenswert die äußerst zurückhaltende Sprache, die keine scharfen Grenzen liebt und manche wichtige Fragen eben nur als Fragen ohne Antwort hinstellt. Der Glaube dieses freien Christentums ist „frei" von allen klar umrissenen Dogmen, auch vom protestantischen Schriftprinzip (145); er ist als sittliche Religion (174) wesentlich Vertrauen auf eine weise, gütige Macht über uns, von der wir im Grunde wenig wissen. Jesus erscheint fast einzig als sittliches Vorbild. Die Haltung zur katholischen Kirche ist irenisch, ohne Schiefheiten auszuschließen, z. B.: „Man kann den Unterschied katholischen und evangelischen Glaubens schon einmal so bezeichnen: dort bewiesene Lehren, hier freies Vertrauen" (71). M. Pribilla

LITURGIK

Rudolf Schwarz, Vom Bau der Kirche. gr. 8° (VI u. 199 S.) Würzburg 1938, Werkbundverlag. RM. 6.00, geb. RM. 7.50. — Das Buch ist vielleicht deswegen bisher so wenig beachtet worden, weil man darin nur eine fachmäßige Anweisung für Baumeister vermutet hat. Das ist es irgendwie, aber zugleich viel mehr. Sch. nennt es eine „Gestaltlehre des Heiligen" (178). Das heißt nicht, daß darin ein starrer Kanon errechneter Linien vertreten oder aber eine Sammlung historisch bewährter Formen geboten würde, vielmehr werden darin von den Gegebenheiten einer zum Gottesdienst sich sammelnden Gemeinde und den Möglichkeiten ihrer räumlichen Verfassung aus einerseits und dem, was ihr im Gottesdienst widerfährt, anderseits in rastlos vorandrängendem Bemühen die Grundformen gesucht, die sich so ergeben. Sie sind verschieden je nach der Phase des Geschehens, die man heraushebt und auf die ein Zeitalter sich hingeordnet fühlt. Sieben Pläne werden entwickelt: der geschlossene „Ring" der Versammelten als in sich ruhender, sich selbst genügender Rundbau wie im Pantheon, bezeichnenderweise im Christentum kaum verwendet, obwohl der Altar die erleuchtende Mitte bilden könnte; der „offene Ring" der Gemeinde, die nach Gott ausschaut, für den die ewige Lücke offen gelassen ist; der Zentralbau, der nach dem Himmel zu offen ist, den Kelch wiederholend und selber ein „lichter Kelch"; die Prozessionskirche, in der das Volk zu Gott hin „auf dem Wege" ist, in der Romanik am reinsten verwirklicht; dann ihre Abwandlung in der späteren Gotik, wo dieser Weg in den um den Hochaltar geschwungenen Seitenschiffen als „heiliger Wurf" die Stätte der Gnade nur flüchtig berührt und sich fortsetzt zurück ins Dunkle, wo die letzten Dinge dargestellt sind, aber auch die Rose der Westwand von der neuen Schöpfung spricht; das „lichte Gewölbe", das schon die Verklärung vorwegnimmt wie in den großen Kuppelbauten des Ostens; endlich die Verbindung dieser Gestalten im „Dom aller Zeiten". Die Andeutungen zeigen, wie wichtig die Gedanken sind für jedes tiefere Verständnis des Kirchenbaues und damit eines

Grundelementes aller Liturgie. Hier ist, wenigstens im Ansatz, eine wahre Theologie des Kirchenbaues, so wie er aus der lebendigen Kirche erwächst und letztlich nichts anderes ist als „Nachfolge des Herrn mit den baulichen Mitteln und in der Sprache der Baukunst" (179). Die sieben Pläne sind in ihren Spannungen und Gefährdungen der Reihe nach durchgesprochen, aber in bewußter Absicht nicht eigentlich durchgeführt; das Buch will mitreißen und den Berufenen zu eigenen Entwürfen locken. Viele Fragen werden mehr gestellt als beantwortet, z. B. auch die, aus welchen sachlichen Gründen in den christlichen Zentralbauten, soweit sie nicht nur als Tauf- und Grabkirchen geschaffen wurden, der Altar nirgends in die Mitte, sondern stets in eine eigene Apsis gestellt ist (90 f). — In dem Buch lernt man das Wollen unserer besten Kirchenbaumeister verstehen. Man lernt auch hoffen — selbst wenn die meisten Schöpfungen unserer Generation nichts anderes werden sein können als „Wartesäle vor Seiner Schwelle" (181).
Jos. A. Jungmann.

Ludwig A. Winterswyl, Christus im Jahr der Kirche. kl. 8° (298 S.) Kevelaer 1941, Butzon & Bercker. Geb. RM. 4.50. — Diese Gabe des inzwischen an den Folgen eines Verkehrsunfalles verstorbenen Verf. will als eine Ergänzung seiner „Laienliturgik" betrachtet sein, in der das Kirchenjahr nicht im einzelnen behandelt wurde. Die besondere Art, wie dieses hier gesehen wird, ist schon im Titel angedeutet: W. umschreibt es als „eine Darstellung des Heilswerkes Christi, eine in der Form von heiligen Festen und Zeiten geschehende Christusverkündigung" (8). Der Gang durch die Reihe der Sonn- und Feiertage beginnt mit dem Osterfestkreis; so bilden die Parusiegedanken des Weihnachtsfestkreises den Abschluß. Christus als der Kommende ist auch sonst ein Lieblingsgedanke, der oft durchklingt. Im einzelnen werden in der Regel die Lesungen des Meßformulars in den Mittelpunkt gestellt, aber so, daß in freier Weise auch die übrigen Texte des Propriums Verwendung finden. Die lebendige und edle Sprache macht die Lektüre leicht und angenehm. J.

Odo Casel, Das christliche Festmysterium. 8° (VIII u. 223 S.) Paderborn 1941, Bonifaciusdruckerei. Geb. RM. 5.40. — Es handelt sich nicht um eine systematische Studie zur Anwendung des Mysteriumgedankens auf die Festfeier, sondern um zwei Reihen von je 14 religiösen Vorträgen oder Betrachtungen, die in großen Schritten dem Kreislauf des Jahres folgen. Es sind nämlich in beiden Zyklen nur die Hauptfeste herausgegriffen, vor allem Weihnachten-Epiphanie und die Pentekoste mit einigen zugehörigen Sonntagen, und hier ist wieder vor allem der gemeinsame Untergrund herausgearbeitet, der Weihnachten und Ostern verbindet und der das übrige Jahr der Kirche durchzieht: der Gedanke von Tod und Verklärung des Erlösers, vom erhöhten Christus und von der Kirche als seiner Braut. Die Vorträge stellen also gerade jene Gedanken in den Vordergrund, die im allgemeinen weniger geläufig sind. Sie sind daher ein wertvoller Beitrag zur Vertiefung unserer Festfeier. Freilich wird man ihnen nicht nachsagen können, daß sie volkstümlich oder auch nur gemeinverständlich seien; sie wollen es offenbar gar nicht sein, wie das Festhalten an den griechischen Lieblingsworten Agape, Pneuma usw. (man beachte immerhin die Begründung auf S. VIII) auf jeder Seite beweist. J.

Alfons Beil, Einheit in der Liebe. 8° (111 S.) Kolmar 1941, Alsatia-Verlag. — Das Buch stellt eine Neubearbeitung des Gegenstandes dar, den der Verf. schon in seiner Schrift „In Christus Jesus" behandelt hat, s. ZkTh 65 (1941) 57 f, nur nun noch mehr abgerundet und abgeklärt. Das Liturgische erscheint hier nicht isoliert, sondern eingebaut in eine hochzielende Seelsorge als jener Mittelpunkt, der die Gemeinde um die sakramentalen Lebensquellen sammelt und sie mit dem Geist der Liebe erfüllt. Der Hauptteil des Buches entfällt auf die Besprechung der

Sakramente. Dabei ist besonders anregend, wie B. als praktischer Seelsorger immer wieder auf konkrete Möglichkeiten hinweist, so wenn er von der Gestaltung der Tauffeier spricht (103 f) oder von den richtigen Gelegenheiten für den Opfergang (43 f. 92 u. ö.) und über vieles andere. Auch die Art und Weise, wie er die Grundformen der liturgischen Feier interpretiert (20—32), ist lehrreich. J.

Friedrich Karl Debray, Dienst am Altar. Werkbuch für Ministrantenseelsorge. Hrsg. vom Wiener Seelsorge-Institut. 8° (168 S.. 4 Abb.) Wien 1942, Herder. RM. 2.40, geb. RM. 3.80. — Ministrantenseelsorge wird als notwendige Voraussetzung für die würdige Gestaltung des Gottesdienstes einer Gemeinde gesehen. Dazu genügt nicht, daß die Meßdiener zum korrekten äußeren Vollzug ihres Dienstes angeleitet werden, sie müssen auch in die innere Haltung des heiligen Dienstes eingeführt werden. Und dazu bietet dieses Werkbuch mit seinem reichen, praktischen Material wertvolle Hilfeleistung. Erprobte Winke für eine gesunde Frömmigkeitserziehung, eine Reihe seelsorglicher Anregungen und ausgearbeiteter Stundenbilder für Ministrantenstunden über den Geist und die Übung des Altardienstes, kurzskizzierte Erklärungen der Sonntagsperikopen und endlich ein Muster für eine Ministrantenaufnahme erleichtern dem Seelsorger die Betreuung seines Ministrantenvölkchens. Wie immer bei solchen praktischen Anleitungen ist nicht alles für alle. Vorbildlich ist aber der lebendige, jugendfrische Ton der Sprache und Darstellung. F. Platzer.

Polycarpus Sawicki, De Missa conventuali in Capitulis et apud Religiosos historice, canonice, liturgice. 8° (161 S.) Krakau 1938, Powściagliwość i Praca. — Eine Auslegung von can. 610 § 2 im Commentarium pro Religiosis 16 (1935) 176 ff, in der bestritten wurde, daß für Ordensfamilien mit Chorverpflichtung die Pflicht zur *missa officio diei respondens* eine eigentliche Konventmesse bedeute (mit den zugehörigen Verpflichtungen: Assistenz, Applikation usw.), war der Anlaß dieses Buches, das die entgegengesetzte These vertritt und erhärtet. Die Untersuchung ist ausgeweitet zu einer dankenswerten Gesamtdarstellung der Geschichte der Konventmesse und der geltenden rechtlichen Bestimmungen. Bedeutsam wird die geschichtliche Darstellung des Verf. allerdings erst vom 13. Jahrhundert an, wo die kanonistischen Quellen zu fließen beginnen, während für die Vorzeit fast nur und manchmal mit starken Verzeichnungen (z. B. S. 18 f Amalar und Durandus als Zeugen für das 11./12. Jahrhundert) aus älteren Autoren kurz referiert wird, obwohl sich für die Blütezeit der *vita canonica* ein aufschlußreiches Bild müßte gewinnen lassen. Wir erfahren im einzelnen, wie die unter Honorius III. festgelegte Verpflichtung für Kollegiatkapitel zu einer doppelten Konventmesse, einer als Tagesfeier und einer Requiemmesse für die verstorbenen Wohltäter, mit dem Missale Pius V. übergeht in eine doppelte und dann allmählich in die in der Regel einmalige, den Rubriken entsprechende Tagesmesse mit Applikationspflicht. Dabei ist, wie S. zeigt, nie von Ordensleuten, sondern stets nur von Kollegiatkapiteln die Rede. Erstere werden erst unter Pius X. ausdrücklich zur Konventmesse verpflichtet, womit ihr schon vorhandener Brauch an die Rechtsnormen der Kapitel angeglichen wurde. — Das Buch, das in nicht gerade klassischem Latein, aber mit viel Temperament geschrieben ist, geht dann noch ein auf die mit der Konventmesse gegebenen Verpflichtungen und auf die wichtigeren rubrizistischen Bestimmungen einschließlich der Chorregeln. Ein Anhang gibt noch Einblick in die Geschichte und in das liturgische Leben des Ordens der Pauliner-Eremiten, dem der Verf. angehört. Darin wird S. 146—148 auszugsweise ein Ordo Missae des 15./16. Jahrhunderts mitgeteilt. Jos. A. Jungmann.

Für die Schriftleitung verantwortlich: Josef A. Jungmann, Wien I, Seitergasse 3.
Verlag: Franz Wegner, Würzburg. Druck: Fränkische Gesellschaftsdruckerei Würzburg.

REGISTER ZUM JAHRGANG 66 (1942)

Autorennamen sind *kursiv* gedruckt. — r (nach Autorennamen oder Buchtiteln) = rezensiert oder angezeigt

Achmad M. M., r 238
Adam A., r 180
Aichinger Fr., Neuersch. 181
Allgeier A., r 152
Ammer J., r 179
Antenna crucis, Abh. *H. Rahner* 89. 196
Anwander A., r 238
Augustinus, r 47
Aus christl. Denken, r. 179

Bachlechner A., Neuersch. 178
Balthasar, H. U. v., r 153
Basilius, liturg. Kampf gegen den Arianismus, Abh. *Lubatschiwskyj* 20
Baur L., r 235
Becher H., Neuersch. 175. 179
Bechthum M., r. 170
Beil A., r 243
Beron R., r 181
Bendfeld B., r 51
Bläser P., r 168
Böckeler M., r 180
Böhm A., Neuersch. 180. 182
Bolkovac P., Rez. *Egenter* 156, *Utz* 228
Borgmann K., r 231
Brink M., r 171
Bückers H., r 162

Casel O., r 243
Coniectanea Neotest., r 166
Craene A. M., r 50

Debray F. K., r 244
Deißler A., r 175

Egenter R., r 156
Eising H., r 163
Emrich R. S., r 241
Epiphanie, Nachfeier im Missale, Abh. *Jungmann* 39

Fabro C., r 237
Fischer H., r 177
Fischer M., r 181
Fitzthum M., r 55

Georgi C. R. A., r 240
Gewieß J., r 150
Giacon C., r 235. 236
Giers J., r 53
„Gott" im NT, Abh. *K. Rahner* 71
Göttsberger J., r 162
Graber R., r 56
Grabmann M., r 48
Grote M., r 181
Günster J., r 55

Hartmann G., Abh.: Der Aufbau des Jakobusbriefes 63
Hengstenberg H., Mitteilung 61
Hocks E., r 174
Hofbauer J., Neuersch. 162. 164
Hoffmann Fr., r 54
Hoffmann H., r 176
Höffner J., r 53

Jakobusbrief, Aufbau, Abh. *Hartmann* 63
Jentgens G., r 178
Jungmann J. A., Die Nachfeier von Epiphanie im Missale, Abh. 39; Rez. Volksliturgie und Seelsorge 231; Neuersch. 178. 242. 244

Kalt E., r 165
Kilb G., r 47
Klein J., r 178
Kleinhappl J., Neuersch. 53
Klejna Fr., Neuersch. 166
Kortleitner J., r 164

Lachmair J., Neuersch. 179
Lakner F., Neuersch. 59
Landgraf A., Abh.: Zwei Probleme der frühscholastischen Sakramentenlehre 119
Linder J., Rez. *Allgeier* 152; Neuersch. 163. 165
Loosen J., r 153
Löwenberg B., Die Erstausgabe des Rituale Romanum 141
Lubatschiwskyj M. J., Des hl. Basilius liturg. Kampf gegen den Arianismus 20
Lungkofler J. M., Abh.: Die Vorstufen zu den höheren Weihen nach dem Liber Pontificalis 1

Maaß Eng., Neuersch. 181
Maaß Ferd., Neuersch. 170. 174. 176
Maréchal J., r 236
Miller M., r 174
Mitzka Fr., Neuersch. 55. 60
Mulert H., r 242
Müller Joh., r 169
Müller Jos. † 62
Müller O., r 58

Naumann U., Neuersch. *51*
Nicolaus von Cues, r 49
Nieleń J. M., r 60

Occam, r 60

Pelloux L., r 50
Pérez J., r 54
Pieper K., r 166
Pierres J., r 55
Planck M., r 238
Platzer F., Neuersch. 244
Pohl H., Neuersch. 47
Pohlen H., r 48
Pribilla M., Neuersch. 242
Prümm K., Neuersch. 47. 56. 166. 169; Rez. *Theissing* 148, *Gewieß* 150.

Rabeneck J., r 168
Rahner Hugo, Abh.: Antenna crucis 89. 196; Neuersch. 172
Rahner Karl, Abh. „Gott" als erste trinitarische Person im NT 71; Rez. *Balthasar* 153, *Loosen* 153; Neuersch. 52. 57

LITERARISCHER ANZEIGER
DER „ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE"

NUMMER 251 — WIEN — 15. APRIL 1943

Bei der Schriftleitung sind seit 15. Dezember 1942 eingelaufen:

Andrieu M., Le Pontifical Romain au moyen-âge. Bd. II—IV (Studi e Testi 87. 88. 99). gr. 8°. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana. Bd. II: Le Pontifical de la Curie Romaine au XIII^e siècle (389 S.) 1940; Bd. III: Le Pontifical de Guillaume Durand (XX u. 891 S.); Bd. IV: Tables alphabétiques (XI u. 446 S.) 1941.

Braun M., O. F., Aspects nouveaux du problème de l'Eglise. kl. 8° (234 S.) Freiburg (Schweiz) 1942, Librairie de l'Université. Fr. 4.50.

Browe P., S. J., Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste (Miscellanea Historiae Pontificae VII). 8° (525 S.) Rom 1942, Herder. Lire 70.—.

Bruin P., Beruf und Sprache der biblischen Schriftsteller. 8° (109 S.) Rom 1942, Herder. RM. 5.—.

Bürkler Xav., Die Sonn- und Festtagsfeier in der katholischen Chinamission. Eine geschichtlich-pastorale Untersuchung (Urbaniana, Series II, 4 = Pont. Instit. Missionale Scientif., Diss. selectae, II). gr. 8° (XV u. 141 S.) Rom 1942, Herder. RM. 6.—.

Cerfaux L., La Théologie de l'Eglise suivant s. Paul (Unam Sanctam 10). 8° (VIII u. 334 S.) Paris 1942, Editions du Cerf (Bd. de la Tour Maubourg).

Clément d'Alexandrie, Le Protreptique. Introduction et Traduction de *Claude Mondésert S. J.* (Sources chrétiennes). 8° (187 S.) Paris 1941, Edition du Cerf.

Galtier P., S. J., L'Unité du Christ. Etre, Personne, Conscience. 2. ed. gr. 8° (S. XX u. 377) Paris 1939, Beauchesne.

Grabmann M., Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des mittelalterlichen Aristotelismus (Sitz.-Ber. d. Bayr. Akad. d. Wissensch. Philos.-histor. Abt., Jg. 1943, Heft 2). gr. 8° (103 S.) München 1943, Beck.

Grabmann M., Die mittelalterlichen Kommentare zur Politik des Aristoteles (Sitz.-Ber. d. Bayr. Akad. d. Wissensch., Philos.-histor. Abt., Jg. 1941, Bd. II, Heft 10). gr. 8° (68 S.) München 1941, Beck.

Grégoire de Nysse, Contemplation sur la vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu. Introduction et traduction de *J. Daniélou S. J.* (Sources chrétiennes). 8° (175 S.) Paris 1941, Edition du Cerf.

Hahn G., Die abendländische Kirche im Mittelalter. Ihr äußerer Aufbau. In Werkstunden zusammengestellt (Werkbuch der Kirchengeschichte, 2. Teil, 1. Hälfte). Mit 67 Werkbildern nebst Erläuterungen als Beilagen. gr. 8° (454 S.) Freiburg 1942, Herder. Geb. RM. 7.80, Subskriptionspreis RM. 7.—.

Henry P., S. J., Etudes Plotiniennes II: Les manuscrits des Ennéades (Museum Lessianum, Sect. philos. 21). gr. 8° (XLVII u. 351 S.) Paris 1941, Desclée de Brouwer.

Journet Ch., L'Eglise du Verbe Incarné. Essai de théologie spéculative I. La hierarchie apostolique. gr. 8° (XVIII u. 734 S.) Paris 1941, Desclée de Brouwer.

Kempf Th. K., Christus der Hirt. Ursprung und Deutung einer altchristlichen Symbolgestalt. gr. 8° (VI u. 205 S.) Rom 1942, Officium Libri Catholici.

Mayer A., O. S. B., Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien (Studia Anselmiana, XV). gr. 8° (VIII u. 99 S.) Rom 1942, Herder. Kart. Lire 30.—.

Reuß J., r 166
Rituale Romanum, Erstausgabe, Abh. *Löwenberg* 141
Rudolf K., r 179

Salz G., r 181
Santeler J., Neuersch. 48. 235
Sawicki P., r 244
Scharl E., r 56
Schauf H., r 59
Schick E., r 167
Schlagenhaufen Fl., Neuersch. 238
Schmidt J., r 164
Schmitt A., Neuersch. 180
Schmücker R., r 51
Schreiber Chr., r 175
Schuck J., r 182
Schulte J. Chr., r 180
Schulz A., r 163
Schwarz R., r 242
Sciascio F., r 57
Scotus, r 235
Seelsorge im Aufbau, r 179
Seidlmayer M., r 172
Seppelt Fr., r 171
Siwek P., r 51
Sladek F. P., r 239
Söhngen G., r 59
Stufler J., Abh.: Zur Analyse des Glaubensaktes 183

Thangmar, r 170
Theissing J., r 148
Theol. Gegenwartsfragen, r 53
Thils G., r 168
Thyssen H., r 49
Utz A. F., r 228

Vincke J., r 173
Volksliturgie und Seelsorge, r 231
Vollmer H., Festschrift, r 165
Vries, J. de, Neuersch. 238

Waigand J., r 177
Waldmann G., Neuersch. 180
Walter E., r 169
Weber H., Neuersch. 51
Weihen, Vorstufen nach dem Liber Pontificalis, Abh. *Lungkofler* 1
Weiß F., Neuersch. 182
Wersdörfer H., r 47
Willwoll A., r 52
Winterswyl L. A., r 243
Wirtz Kl., r 182
Wuyts A., r 241

Ziermann B., r 178
Zorell Fr., r 162
Zumkeller A., r 239

Reuß J., r 166
Rituale Romanum, Erstausgabe, Abh. *Löwenberg* 141
Rudolf K., r 179

Salz G., r 181
Santeler J., Neuersch. 48. 235
Sawicki P., r 244
Scharl E., r 56
Schauf H., r 59
Schick E., r 167
Schlagenhaufen Fl., Neuersch. 238
Schmidt J., r 164
Schmitt A., Neuersch. 180
Schmücker R., r 51
Schreiber Chr., r 175
Schuck J., r 182
Schulte J. Chr., r 180
Schulz A., r 163
Schwarz R., r 242
Sciascio F., r 57
Scotus, r 235
Seelsorge im Aufbau, r 179
Seidlmayer M., r 172
Seppelt Fr., r 171
Siwek P., r 51
Sladek F. P., r 239
Sohngen G., r 59
Stuffler J., Abh.: Zur Analyse des Glaubensaktes 183

Thangmar, r 170
Theissing J., r 148
Theol. Gegenwartsfragen, r 53
Thils G., r 168
Thyssen H., r 49
Utz A. F., r 228

Vincke J., r 173
Volksliturgie und Seelsorge, r 231
Vollmer H., Festschrift, r 165
Vries, J. de, Neuersch. 238

Waigand J., r 177
Waldmann G., Neuersch. 180
Walter E., r 169
Weber H., Neuersch. 51
Weihen, Vorstufen nach dem Liber Pontificalis, Abh. *Lungkofler* 1
Weiß F., Neuersch. 182
Wersdorfer H., r 47
Willwoll A., r 52
Winterswyl L. A., r 243
Wirtz Kl., r 182
Wuyts A., r 241

Ziermann B., r 178
Zorell Fr., r 162
Zumkeller A., r 239

LITERARISCHER ANZEIGER
DER „ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE"

NUMMER 251 WIEN 15. APRIL 1943

Bei der Schriftleitung sind seit 15. Dezember 1942 eingelaufen:

Andrieu M., Le Pontifical Romain au moyen-âge. Bd. II—IV (Studi e Testi 87. 88. 99). gr. 8°. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana. Bd. II: Le Pontifical de la Curie Romaine au XIII^e siècle (589 S.) 1940; Bd. III: Le Pontifical de Guillaume Durand (XX u. 691 S.); Bd. IV: Tables alphabétiques (XI u. 446 S.) 1941.

Braun M., O. P., Aspects nouveaux du problême de l'Eglise. kl. 8° (234 S.) Freiburg (Schweiz) 1942, Librairie de l'Université. Fr. 4.50.

Browe P., S. J., Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste (Miscellanea Historiae Pontificae VI). 8° (325 S.) Rom 1942, Herder. Lire 70.—.

Bruin P., Beruf und Sprache der biblischen Schriftsteller. 8° (109 S.) Rom 1942, Herder. RM. 5.—.

Bürkler Xav., Die Sonn- und Festtagsfeier in der katholischen Chinamission. Eine geschichtlich-pastorale Untersuchung (Urbaniana, Series II, 4 = Pont. Instit. Missionale Scientif., Diss. selectae, II). gr. 8° (XV u. 141 S.) Rom 1942, Herder. RM. 6.—.

Cerfaux L., La Théologie de l'Eglise suivant s. Paul (Unam Sanctam 10). 8° (VIII u. 334 S.) Paris 1942, Editions du Cerf (Bd. de la Tour Maubourg).

Clement d'Alexandrie, Le Protreptique. Introduction et Traduction de *Claude Mondésert S. J.* (Sources chretiennes). 8° (187 S.) Paris 1941, Édition de Cerf.

Galtier P., S. J., L'Unité du Christ. Être, Personne, Conscience. 2. ed. gr. 8° (S. XX u. 377) Paris 1939, Beauchesne.

Grabmann M., Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des mittelalterlichen Aristotelismus (Sitz.-Ber. d. Bayr. Akad. d. Wissensch. Philos.-histor. Abt., Jg. 1943, Heft 2). gr. 8° (103 S.) München 1943, Beck.

Grabmann M., Die mittelalterlichen Kommentare zur Politik des Aristoteles (Sitz.-Ber. d. Bayr. Akad. d. Wissensch., Philos.-histor. Abt., Jg. 1941, Bd. II, Heft 10) gr. 8° (83 S.) München 1941, Beck.

Grégoire de Nysse, Contemplation sur la vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu. Introduction et traduction de *J. Daniélou S. J.* (Sources chrétiennes). 8° (175 S.) Paris 1941, Édition du Cerf.

Hahn G., Die abendländische Kirche im Mittelalter. Ihr äußerer Aufbau. In Werkstunden zusammengestellt (Werkbuch der Kirchengeschichte, 2. Teil, 1. Hälfte). Mit 67 Werkbildern nebst Erläuterungen als Beilagen. gr. 8° (454 S.) Freiburg 1942, Herder. Geb. RM. 7.80, Subskriptionspreis RM. 7.—.

Henry P., S. J., Etudes Plotiniennes II: Les manuscrits des Ennéades (Museum Lessianum, Sect. philos. 21). gr. 8° (XLVII u. 351 S.) Paris 1941, Desclée de Brouwer.

Journet Ch., L'Eglise du Verbe Incarné. Essai de théologie speculative I. La hierarchie apostolique, gr. 8° (XVIII u. 734 S.) Paris 1941, Desclée de Brouwer.

Kempf Th. K., Christus der Hirt. Ursprung und Deutung einer altchristlichen Symbolgestalt. gr. 8° (VI u. 205 S.) Rom 1942, Officium Libri Catholici.

Mayer A., O. S. B., Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien (Studia Anselmiana, XV). gr. 8° (VIII u. 99 S.) Rom 1942, Herder. Kart. Lire 30.—.

Messner R., O. F. M., Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Skotus mit kritischer Gegenüberstellung zur Erkenntnislehre von Kant und Aristoteles (Bücher augustinischer und franziskanischer Geistigkeit hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft Wissenschaft und Weisheit, 2. Reihe: Philosophie und Theologie, 3. Bd.). 8° (XXIII u. 492 S.) Freiburg i. Br. 1942, Herder.

Das Neue Testament. Deutsch nach der Vulgata. Übersetzt von *J. F. von Allioli.* Mit neuen Einleitungen und Erklärungen. 12° (773 S.) Kolmar i. Elsaß, Alsatia-Verlag.

Oswald J., Riga und Gnesen im Kampf um die Metropolitangewalt über die altpreußischen Bistümer (Personal- u. Vorlesungsverzeichnis der staatlichen Akademie zu Braunsberg, WS 1942/43. 8° (78 S.).

Scharl J., Freiheit und Gesetz. Die theologische Begründung der christlichen Sittlichkeit in der Moraltheologie Johann Bapt. Hirschers. Diss. Freiburg i. Br. 8° (83 S.) 1941.

Turk J., Prvotna charta caritatis (Akademija znanosti in umetnosti v Ljubjani, Historicna sekcija). gr. 8° (56 S.) Ljubljana 1942, J. Kramaric.

Vaucher A.-F., Le P. Manuel de Lacunza y Diaz (1731—1801) de la Société de Jésus, auteur de „La Venue du Messie en gloire et majesté". gr. 8° (239 S.) Collonges-sous-Salève (Haute Savoie) 1941, Fides.

Winterswyl L., Die Botschaft von Jesus dem Herrn. Eine Einführung in die Lesung des Neuen Testamentes. kl. 8° (79 S.) Kolmar i. Elsaß, Alsatia-Verlag.